R. P. AUG. POULAIN

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

DES GRACES D'ORAISON

TRAITÉ DE THÉOLOGIE MYSTIQUE

CINQUIÈME ÉDITION

Revue et augmentée



PARIS

VICTOR RETAUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE (VIe)

1906



DES

GRACES D'ORAISON

TRAITÉ DE THÉOLOGIE MYSTIQUE

IMPRIMATUR

Paris, le 20 Novembre 1905.

H. ODELIN, Vic. gén.

Conformément aux décrets d'Urbain VIII, je déclare qu'en citant s traits historiques, je n'ai pas prétendu devancer le jugement qu'en rtera l'Église.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

APPROBATIONS

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

LETTRE DE SON ÉMINENCE LE CARDINAL STEINHUBER, PRÉFET DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INDEX

Rome, le 16 mars 1904.

Mon Révérend Père,

C'est avec une vraie satisfaction que j'ai parcouru le livre de Votre Révérence sur *Les Grâces d'oraison*. Je ne puis résister au désir de vous féliciter de tout cœur pour cet ouvrage beau et utile. Les directeurs d'âmes et les maîtres de la vie spirituelle y puiseront abondamment les éclaircissements et les conseils nécessaires pour résoudre tant de questions embrouillées qu'ils rencontrent. Ce qui me plaît, c'est la simplicité, la clarté et la précision de l'exposition, et, plus encore, la solidité de la doctrine. J'en dis autant du soin que vous prenez de vous appuyer sur les vieux maîtres approuvés qui ont écrit sur la Mystique. Vous dissipez leurs obscurités, vous supprimez leurs contradictions apparentes, et vous donnez à leur langage le tour exigé par l'esprit et la langue des modernes. Je demande ardemment à Dieu qu'il bénisse la peine que vous avez prise pour aider et consoler tant d'âmes; puisse-t-il assurer à votre livre une diffusion toujours croissante! Je vous salue en Notre-Seigneur.

Votre dévoué serviteur dans le Christ.

A. Cardinal STEINHUBER.

LETTRE DE Mgr GILBERT, ANCIEN ÉVÊQUE DU MANS

Limoges, 31 mars 1901.

Mon Révérend Père,

Je viens de terminer votre livre sur *Les Grâces d'oraison*. Je trouve ce travail neuf, intéressant, très réussi; et il me semble réaliser un vrai progrès au point de vue de l'exposition.

Vous y explorez le vaste domaine de la Mystique, délimitant et décrivant ses territoires variés, précisant avec une exactitude mathématique l'aspect doctrinal qui les caractérise, en les séparant d'autres aspects voisins et presque semblables. Votre étude présente en bon relief toute cette théologie, en donne une synthèse adéquate, grâce à ses définitions claires et bien pleines, à ses divisions très fermes, à la classification nette des phénomènes recueillis, à l'enchaînement logique de leur marche. C'est bien là une science expérimentale, avec sa substance objective, ses moyens critiques, qui facilitera singulièrement la lecture des sources et des maîtres.

Il faut, en effet, au lecteur une grande puissance d'attention pour ramener à une seule et même doctrine les descriptions, de forme si différente, les aperçus, trop souvent flottants et imprécis par défaut d'une langue fixée, que nous offrent les textes originaux. Chacun n'a pas la facilité d'instituer des comparaisons minutieuses entre ces diverses formes, de dégager si bien les idées des mots, qu'aucune équivoque, aucun à peu près ne puissent subsister.

Ceux qui liront votre étude y trouveront une petite Somme, suffisamment explicite et développée, de ces questions, les plus hautes de la pensée humaine. Ils seront initiés à toutes les solutions vraies et acquises; ils auront en main un lexique raisonné de ce langage spécial et parfois un peu confus; au besoin, un manuel pratique de diagnostic, et, le cas échéant, de direction.

Cette première lecture me permet d'augurer, mon Révérend Père, que votre ouvrage, rendra un service sérieux à la haute science mystique, qui devient désormais accessible en certaine mesure à tous les lecteurs. Vous avez triomphé, pour arriver à un exposé si complet et si net, de difficultés considérables. Mais le résultat obtenu est digne de l'effort.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, mes sincères félicitations et mes meilleurs hommages *in Christo Jesu*.

† ABEL,
Évêque d'Arsinoé,
ancien évêque du Mans.

LETTRE DE Mgr PARIS, VICAIRE APOSTOLIQUE DU KIANG-NAN (NANKIN).

Chang-Haï, le 21 novembre 1902.

Mon bien cher Père,

Je ne puis m'abstenir de répondre au gracieux hommage que vous me faites de votre livre *Des Grâces d'oraison*. Un mot de remerciement ne suffit pas; vous méritez des félicitations bien sincères à cause de sa rare valeur.

Le sujet était particulièrement difficile. Avec une doctrine sûre, une érudition considérable, un art consommé d'exposition, vous faites la lumière sur beaucoup de questions que seuls les théologiens et les mystiques de profession pouvaient aborder sans trop de crainte.

Combien d'âmes vous devront la paix ou le progrès dans les voies spirituelles !

Vos citations sobres et pourtant assez abondantes sont comme un exemple après une démonstration. Elles sont bien choisies; elles éclairent et précisent encore.

Nos missionnaires et nos religieuses seront heureux de profiter des lumières de votre expérience, car tous visent à une union de plus en plus intime avec Notre-Seigneur dans l'oraison. Cette union, en effet, est la source de leur dévouement et le gage de leurs succès apostoliques.

Recevez donc, cher Père, mes meilleurs compliments et mes encouragements, car vous écrivez réellement pour la plus grande gloire de Dieu.

En union de vos Saints Sacrifices et prières,

Votre serviteur en Jésus-Christ.

Prosper PARIS,
Vic. apost. de Nankin.

LETTRE DE Mgr DE CABRIÈRES, ÉVÊQUE DE MONTPELLIER

Montpellier, le 12 décembre 1902.

Mon Révérend Père,

Voilà près d'un an que je vous ai promis de donner à votre livre *Les Grâces d'oraison*, une approbation motivée. Je vous l'apporte aujourd'hui. Si tardivement que ce soit, je ne m'excuse qu'à demi, parce que, vous le comprendrez, sur un sujet aussi délicat et aussi important, je n'ai pas voulu m'en rapporter à moi-même; mon jugement ne me suffisait pas. Il me fallait l'opinion d'un théologien éclairé, qui fût aussi, par état, assez expérimenté dans les voies intérieures.

Cet excellent religieux [1] déclare que, dans votre ouvrage, « il n'a trouvé ni la moindre inexactitude, ni la plus légère confusion entre des degrés d'oraison, distingués les uns des autres par des nuances quelquefois difficiles à saisir. Chaque degré est nettement tracé et dessiné.

« La méthode suivie par vous, dit-il, est vraiment didactique, à la fois précise, claire et liée par un enchaînement rigoureux. On dirait que vous avez réussi à imprimer à des sujets si spéciaux le caractère des variétés mathématiques.

« Versé dans une connaissance peu commune des auteurs mystiques, dont de nombreuses citations judicieusement choisies viennent corroborer vos conclusions, vous avez, mon Révérend Père, rédigé dans votre livre un guide sûr pour le discernement des esprits et pour la direction des âmes contemplatives, dans leurs différents états d'oraison, depuis la simple méditation jusqu'à ces « unions transformantes » qui sont le privilège et la récompense des plus hautes et plus rares vertus. »

Il me semble, mon Père, que cette appréciation donnée à votre travail par un

1. Le R. P. Élisée, définiteur des RR. PP. Carmes.

juge éclairé et sincère sera pour vous une légitime satisfaction. Ce sera aussi pour vos lecteurs un encouragement précieux à rechercher et suivre vos doctes leçons. Heureux seront vos disciples si, grâce à vos sages conseils, ils s'appliquent à avancer dans la sainte oraison, non pour en désirer les douceurs, mais pour en retirer les fruits.

Agréez donc mes félicitations et mes vœux, et croyez, mon Révérend Père, à mon sincère et dévoué respect en Notre-Seigneur.

Fr. Marie-Anatole DE CABRIÈRES,
Évêque de Montpellier.

EXTRAIT DE LA LETTRE DE Mgr DE COURMONT, DE LA CONGRÉGATION DU SAINT-ESPRIT, ANCIEN VICAIRE APOSTOLIQUE DE ZANGUEBAR

Paris, 30 avril 1905.

Monsieur l'Abbé,

J'ai été porté à lire votre *Traité de théologie mystique,* en entendant le bel éloge qu'on en faisait autour de moi : « Un chef-d'œuvre de justesse et de clarté », disait-on. Un chef-d'œuvre! Je ne crois pas qu'il en existât encore en pareille matière. Chef-d'œuvre de précision et de clarté! Sur un sujet en soi si imprécis et, partant, si difficile à présenter d'une manière lumineuse! Tout cela m'a paru intéressant, merveilleux. et je me suis dit, moi aussi, pris d'une pieuse curiosité : « *Vadam et videbo visionem hanc magnam* » (Exode, III, 3).

Quelle pleine satisfaction vous m'avez donnée, monsieur l'Abbé! Mais aussi, de quels longs et persévérants labeurs votre ouvrage ne doit-il pas être le fruit! Cette science de la mystique sacrée ne s'improvise pas. Il vous a donc fallu aller, vous aussi, aux sources, étudier attentivement les états surnaturels, vérifier, comparer, contrôler, et de tous ces éléments divers, rassemblés et classés, tirer cette belle vision de la mystique, telle que vous la donnez dans votre excellent livre.

On le sent, vous êtes maître de votre sujet, et vous précisez très bien ce que Dieu fait dans les différentes âmes... « La mystique, dites-vous, est faite d'états ou d'actes surnaturels de telle nature que, si on veut les produire, on n'y réussit pas, même faiblement, même un instant. » Que conclure? c'est qu'il y a là des opérations divines dues uniquement aux bons plaisirs de Dieu, par suite d'une prédilection dont il reste le maître. A son gré, il se dévoile, se donne, se fait *sentir*. Ce dernier mot a une portée spéciale dans votre enseignement, car l'union mystique consiste essentiellement, en ce que Dieu se révèle à nous d'une façon sentie.

Et ce ne sont pas nos sens naturels, pas les sens extérieurs, pas davantage les sens intérieurs qui perçoivent ces communications; ce sont certaines facultés, comme des sens surnaturels, que l'Esprit-Saint, par ses dons, développe en nous. Il y a donc pour le mystique une vue, une ouïe spirituelle; il y a un toucher, un goût, un odorat spirituels aussi; spirituellement et surnatu-

rellement, il est doué de ces cinq sens. Aussi, dans son union et ses autres opérations, il perçoit la présence divine, il ne le conclut pas comme dans l'oraison ordinaire...

Soyez-en persuadé, monsieur l'Abbé, et que ce soit votre plus douce récompense, votre livre est bon et beau. Il glorifie Dieu dont vous faites admirer l'opération merveilleuse dans ses préférés. Il éclaire; il chasse les illusions. Il devient entre les mains du directeur une sorte de sextant spirituel qui lui permet de fixer « le point » que les âmes occupent sur la carte des océans de la vie voyagère. Elles peuvent alors reconnaître sûrement leur route, la corriger, ramener à la « ligne de foi » de la boussole céleste la marche du fragile esquif, mettre avec certitude le cap sur le port cherché, y tendre sans écarts nouveaux, s'y arrêter enfin. Vous le voyez, vous êtes redevenu mathématicien. En faisant une œuvre de mystique, vous avez écrit un cours de haute navigation. *Duc in altum!*

Raoul DE COURMONT,
Évêque de Bodona.

*
* *

Ce serait fatiguer le lecteur que de transcrire les nombreux articles parus dans les revues. Il suffira de reproduire des extraits de deux comptes rendus, écrits à Rome et où l'on donne une appréciation sur la doctrine.

1° *Stimmen aus Maria-Laach*, n° 8 de 1904. Compte rendu de quatorze pages, par le R. P. Meschler, auteur de commentaires sur les *Exercices* de S[t] Ignace, et assistant d'Allemagne auprès du T. R. P. général de la Compagnie de Jésus :

« Ce livre apporte une contribution précieuse à la littérature spirituelle. C'est vraiment un travail excellent et plein d'utilité ; ce qui en fait le mérite, c'est sa rédaction claire, simple, concise ; et aussi la *sûreté des doctrines* et des idées relatives à la mystique ; surtout enfin, c'est l'abondance et la valeur de l'enseignement qu'il nous donne sur la vie spirituelle tout entière... C'est un grand mérite d'avoir expliqué tant d'expressions et phrases obscures des anciens mystiques et de les avoir rendues dans une langue nouvelle et facilement intelligible... L'auteur prévient que son intention n'est pas de s'occuper de l'ascétique ; mais cela ne l'empêche pas çà et là, lorsque l'occasion s'en présente, de donner beaucoup d'avis solides sur l'ensemble de cette science. La nécessité de la sanctification par la vertu et la pratique des devoirs se trouve enseignée dans ce livre par mainte phrase pleine d'idées et de chaleur. »

Dans cet article, le R. P. résume avec soin le chapitre sur l'oraison de simplicité et parle de ce degré avec sympathie.

2° La *Civiltà cattolica* (4 mai 1901) :

« Ceux-là seuls doivent écrire sur la mystique qui ont étudié à fond ces matières ardues et délicates. Or nous ne savons si on peut trouver un homme plus compétent que notre auteur, déjà connu par des opuscules mystiques très estimés... Il a composé son traité avec une *justesse de doctrine*, une clarté d'exposition dignes de tout éloge ; se servant d'une forme quasi géométrique, qui fait bien reconnaître l'ancien professeur de sciences exactes. »

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

---

1. — But. J'avais souvent rêvé d'écrire un tout petit traité de mystique, purement pratique. Je désirais, dans la mesure du possible, donner des *descriptions* très claires, très précises, avec des *règles de conduite* bien nettes. Les mystiques l'ont-ils toujours fait? N'a-t-on jamais souffert de leur obscurité, de leur vague?

Tel était mon idéal; mais fort difficile à réaliser. J'ai, du moins, essayé. Le lecteur verra si je m'en suis rapproché quelque peu.

2. — Genre adopté. On voit donc que je me rattache à ce qu'on peut appeler, en mystique, l'*école descriptive*. Il y en a une autre, l'*école spéculative*, qui travaille à systématiser théologiquement les faits mystiques, en les rattachant à l'étude de la grâce, des facultés de l'homme, des dons du Saint-Esprit, etc. La première est celle des saints ou grands contemplatifs, qui ont observé en eux-mêmes les grâces extraordinaires. La seconde a été créée par d'éminents théologiens; elle exige la connaissance approfondie de la scolastique.

Si je ne me rattache pas à cette dernière, ce n'est point par mépris. On y traite des questions belles et intéressantes. Mais ce n'est pas là ce que désirent les lecteurs que j'ai en vue. J'écris avant tout pour les âmes qui commencent à recevoir les grâces mystiques, et ne savent comment se débrouiller dans ce monde nouveau; par là même aussi, je m'adresse aux âmes *qui s'en rapprochent,* et sont entrées dans les états voisins. Les difficultés se présentent déjà pour elles.

Or, ces personnes demandent uniquement de la pratique. Elles voudraient des peintures exactes, j'allais dire des photographies, dans lesquelles elles puissent se reconnaître *immédiatement*. Elles veulent aussi des règles de conduite, ramenées à quelques formules frappantes, faciles à *retenir* et à *appliquer*.

Certains théologiens désireraient davantage. Ils ne verront peut-être dans ce livre qu'un simple manuel, semblable à ces traités de médecine pratique, qui, sans s'égarer dans les hautes théories biologiques, apprennent tout bonnement à *diagnostiquer rapidement* chaque malade, et à *dicter l'ordonnance* convenable. Eh mais! j'avoue que je me trouverais fort heureux d'avoir atteint un but si difficile!

Une autre raison de rester dans le domaine pratique, c'est que l'école spéculative a produit des chefs-d'œuvre, qui probablement ne pourront pas être dépassés. On préférera les rééditer que de recommencer leur immense travail (1). En un mot, il ne semble pas que la mystique puisse faire des progrès de ce côté.

Il en est tout autrement du côté des *descriptions*. Dans la suite des siècles, on les voit sans cesse se perfectionner. Les auteurs arrivent à distinguer peu à peu (quoique bien lentement) des états qu'on avait d'abord confondus; et ils trouvent des comparaisons plus heureuses pour les dépeindre. Sous ce rapport, la mystique participe au mouvement de progrès que l'on aperçoit dans toutes les sciences d'observation. Il n'y a aucune raison de croire que ce progrès va s'arrêter. Nos successeurs feront mieux que nous. C'est dans cette direction que se trouve l'avenir de la mystique.

J'ai indiqué quelques points sur lesquels de nouvelles enquêtes seraient nécessaires (2).

Comme il ne faut exagérer aucune méthode, je ne me priverai pas çà et là de faire certaines remarques qui intéressent seulement les lettrés. Mais généralement je les rejetterai en note au bas des pages, ou je préviendrai qu'on peut les omettre.

Plusieurs de ces remarques ont pour but d'initier au langage des traités anciens, en le traduisant en style plus moderne et parfois plus exact. Faute de ces renseignements, on ne peut lire avec fruit certains vieux auteurs. On ne saisit pas les nuances de leur pensée; on est trompé par les mots qu'ils emploient dans un sens qui n'est plus le nôtre.

3. — Précautions prises. A défaut d'autres qualités, ce travail aura, je crois, celle d'être consciencieux. Depuis une quarantaine d'années, j'étudie ces questions, avec ténacité, en vue de ce livre. J'ai lu quantité de traités, voyageant des in-12 aux in-folio. J'ai interrogé longuement bon nombre de personnes recevant des grâces d'oraison, et d'autres qui étaient dans l'illusion. Ces dernières aussi sont utiles à connaître.

Si le lecteur s'aperçoit que j'ai commis quelque erreur ou que j'ai été trop obscur, je le supplie de me faire part de ses remarques en toute simplicité. Je ne m'effraie pas des objections et de la contradiction. Presque toujours, elles m'ont appris quelque chose; ne serait-ce qu'une distinction à préciser.

4. — Dans ce livre, on ne trouvera guère de **conseils ascétiques** proprement dits. Autant que possible, je me contente de donner les règles de conduite propres aux voies extraordinaires. Je m'occupe de mystique, non d'ascétisme; je parle de ce que Dieu fait en roi dans certaines âmes, non de ce que les âmes doivent faire pour que Dieu règne en elles. Toutefois voici quel-

(1) Voir dans l'index bibliographique, à la fin du volume, les auteurs qui ont écrit en latin.

(2) Ne disons pas : « l'ère des enquêtes est terminée. La mystique a dit son dernier mot ». Jamais une science *humaine* ne peut prétendre avoir dit son dernier mot. De nos jours, les sciences d'observation (et la mystique en est une) ne se lassent jamais d'accumuler les faits. De là leurs progrès merveilleux. Du reste, les grands mystiques ont instinctivement compris cette nécessité. Leurs livres sont surtout des recueils d'observations. Seulement, ne croyons pas qu'ils ont décrit tous les détails, et répondu à toutes les questions. — Voir, à la table analytique, le mot *Enquêtes*.

ques remarques générales, pour prévenir les illusions et les malentendus.

1° *Les grâces mystiques n'enlèvent pas les âmes aux conditions ordinaires de la vie chrétienne et de la tendance à la perfection.* — Dans quelque état que l'on se trouve, quelle que soit la voie par laquelle on est mené, le moyen de montrer à Dieu son amour et de tendre efficacement vers lui, consiste à éviter le péché, à s'exercer aux pratiques de vertu, à se renoncer, à s'humilier, à se vaincre pour se vider de soi-même et faire place à la grâce, à remplir de son mieux les devoirs de son état. Les chemins du devoir, du renoncement et de l'humilité sont pour tous sans exception. Si quelques-uns sont tenus d'y marcher davantage, ce sont ceux à qui Dieu fait plus de grâces. Une voie spirituelle serait suspecte, si elle tendait à écarter les âmes de ces grands chemins tracés par le Christ et suivis par tous les saints.

2° *Les grâces mystiques ne sont pas la sainteté.* — Elles sont seulement de puissants moyens de sanctification ; mais à la condition de les recevoir avec humilité, et d'y correspondre avec générosité. Ce bon usage n'est pas toujours facile. Aussi les âmes qui sont favorisées de ces dons les craignent même quand elles les désirent. Pour tout le reste, elles aiment à marcher par les voies communes, à rester, pour ainsi dire, dans le rang, tant que Dieu ne les oblige pas à en sortir. Un des meilleurs signes de l'esprit de Dieu est une horreur instinctive pour la singularité dans la conduite, pour les exceptions, les privilèges, pour tout ce qui distingue des autres et attire l'attention.

3° C'est une dangereuse erreur de *passer son temps à rêver les voies mystiques.* S'il n'est pas défendu, en principe, de désirer les grâces extraordinaires d'union, si ce désir, spéculativement parlant, peut être bon, l'illusion est facile et n'est pas si rare. Certaines âmes amusent leur amour-propre à s'y préparer, comme s'il y avait une autre préparation que la fidélité à tous les devoirs d'état, la pratique des vertus ordinaires, la perfection des actions les plus communes. Par des aspirations chimériques à des grâces qui ne sont pas en rapport avec leurs dispositions actuelles, certaines âmes perdent les grâces de sainteté que Dieu leur destinait. Ce qui est pratique, c'est de nous perfectionner dans la voie où nous sommes, c'est de répondre aux grâces que nous avons. Les âmes que Dieu appelle à des voies plus hautes sont celles-là mêmes qui, s'en reconnaissant le plus indignes, se préoccupent avant tout de marcher de leur mieux dans les voies communes. Ste Thérèse disait, en parlant d'elle-même : « Ce que cette personne a toujours désiré par-dessus tout, ce sont les vertus. C'était là le point qu'elle recommandait à ses religieuses, leur répétant que la plus humble et la plus mortifiée est aussi la plus élevée dans la spiritualité » (1re lettre (1) au P. Rodrigue Alvarez). Qu'on lise, non seulement St François de Sales, mais St Alphonse Rodriguez, ou Ste Thérèse, notamment dans le *Chemin de la Perfection,* ou la Beuse Marguerite-Marie dans ses lettres, dans ses instructions aux novices ; partout on verra que c'est là, pour les vrais mystiques autant que pour les ascètes, une doctrine capitale.

4° Un des *grands avantages de la spiritualité de St Ignace,* c'est qu'elle est une spiritualité de bon sens et d'action, une spiritualité pratique. Aussi rien

(1) Pour la manière de numéroter cette lettre, voir l'index bibliographique à la fin du volume.

n'est-il si opposé à l'illusion des désirs chimériques et du sentimentalisme vague. Par ce côté déjà, elle est en plein accord avec la vraie mystique. Elle l'est encore d'une manière plus positive, en aidant l'âme à monter, avec le secours de la grâce, vers la plus haute sainteté, par les voies évangéliques du renoncement et de l'esprit d'humilité. L'œil amoureusement fixé sur le divin Maître et modèle, elle ôte les obstacles à l'action divine, et prépare merveilleusement à en sentir les touches délicates. Telle remarque est une invitation discrète à se livrer au souffle du Saint-Esprit, telle espèce de prière met l'âme, pour ainsi dire, dans l'attente active et reposée de la visite divine [1]. Telle règle convient autant ou plus aux cas d'oraison extraordinaire; et telle autre n'a pas d'application en dehors de ces cas. Mais S[t] Ignace n'a pas l'inconvénient de certaines spiritualités, dites faciles ou simplifiées, qui tendent plus ou moins à transporter dans l'ascétisme les règles de la mystique, et semblent recommander pour la voie commune l'attitude expectante ou passive, qui ne convient qu'aux états extraordinaires.

5° Dans toutes ces questions de spiritualité, *il faut avoir un directeur.* Et même, généralement, plus les voies par lesquelles on est mené sont extraordinaires, plus on a besoin d'être dirigé. Je n'insiste pas sur cette question; les auteurs ascétiques le font suffisamment. Voir le ch. XXVI.

Je prie Dieu que ce livre atteigne le seul but que je me sois proposé, le bien des âmes. Qu'il éveille en elles l'attrait pour l'oraison, et le besoin de s'unir intimement au divin Maître. Si, par ignorance, elles ont mis obstacle à la grâce, puissent ces pages leur révéler la belle vocation que la Bonté infinie leur offrait. Qu'à leur tour, elles en éclairent d'autres; que les âmes élevées aux joies fécondes de la vie mystique deviennent de plus en plus nombreuses dans l'Église et surtout parmi ceux qui sont consacrés à Dieu! *Emitte spiritum tuum... et renovabis faciem terræ.*

Paris, le 29 janvier 1901, fête de S[t] François de Sales.

(1) Voir Suarez, *De religione Societatis Jesu*, l. IV, ch. V, n° 9

PRÉFACE

DE LA CINQUIÈME ÉDITION

Dans la préface de la première édition (n° 3), je demandais que les personnes compétentes, celles qui ont étudié la mystique, ou en ont expérimenté quelques grâces, voulussent bien m'envoyer leurs observations. Cette demande a été entendue. Je remercie mes honorables correspondants et je les prie de me continuer leur aide.

Les nombreuses lettres ainsi reçues (1), ou les entretiens de vive voix, ont servi, soit à confirmer les détails de mes descriptions, soit à me signaler quelques légères variantes. On m'a surtout posé des questions; elles m'ont suggéré de nouveaux points à traiter. Le volume se trouve ainsi doublé de longueur.

Voici l'indication des principaux changements ou additions :

1° J'ai essayé de rendre plus claires et plus précises certaines définitions; j'ai cité plus de documents, afin de rendre plus indiscutables certaines idées importantes; beaucoup de traits historiques ont été ajoutés;

2° J'ai insisté plus longuement sur les dangers des révélations et apporté de nouveaux exemples.

C'est une idée assez répandue que les livres de mystique peuvent monter la tête de certaines personnes, d'une imagination bouillonnante, et leur suggérer l'idée que Dieu et les saints viennent converser avec elles et diriger leur conduite. On a bien voulu reconnaître que mon livre, loin de présenter ce danger, était un remède énergique à ces divagations, soit parce qu'il appuie sur les illusions que renferme une telle voie, soit parce qu'il revient souvent sur cette vérité que la grande préoccupation de l'âme doit être l'abnégation et l'amour de la croix. Les esprits exaltés et agités dont nous parlons n'ont pas généralement cet attrait.

Ce qui est dangereux, ce n'est pas de parler des révélations, mais de le faire de manière à donner le désir d'en avoir. On a pu constater que je favorisais la tendance contraire ;

3° Trois autres chapitres ont reçu de longs développements, celui sur le quiétisme (ch. XXVII), et ceux sur le discernement des vraies révélations (ch. XXII) et les règles de conduite qui les concernent (ch. XXIII);

(1) Si l'on n'a pas mon adresse, on peut faire passer les lettres par mon éditeur.

4° Enfin il y a cinq chapitres entièrement nouveaux, le XXIVe, le XXVIIIe et suivants.

Le volume se termine par deux tables, l'une analytique, l'autre par chapitres.

Les lecteurs qui veulent arriver rapidement à des idées d'ensemble feront bien de ne pas lire tout d'abord les citations qui terminent les chapitres. C'est là un travail de vérification qu'il vaut mieux ne faire qu'après coup.

PREMIÈRE PARTIE

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES A LA MYSTIQUE

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRES DÉFINITIONS

1. — Distinction fondamentale. Avant de passer en revue les divers degrés d'oraison, il faut les partager en deux grandes catégories : l'oraison appelée *ordinaire*, et l'oraison *mystique* ou *extraordinaire*.

On appelle mystiques des actes ou états surnaturels que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela *même faiblement, même un instant*.

2. — Explication. Il y a d'autres actes surnaturels qui peuvent être le résultat de nos efforts. Par exemple, l'homme qui veut faire un acte de contrition, d'espérance ou d'amour de Dieu, est sûr de réussir, s'il correspond à la grâce; et il le peut toujours.

Il en est de même d'une foule d'actions méritoires : secourir les pauvres, se mortifier, se mettre en oraison, etc. Les prédicateurs exhortent tous les chrétiens à ces actes ; ce qui serait absurde, s'ils ne dépendaient pas de notre volonté.

Cela n'empêche pas ces actes de dépendre aussi de la grâce divine ; *mais cette grâce n'est jamais refusée*, parce que Dieu veut nous donner les moyens de mériter. De même quand un mécanicien est monté sur sa locomotive, deux actions vont se réunir. Il dépend de l'homme de lancer sa machine ou de l'arrêter en tournant un simple robinet. Mais par ce petit mouve-

ment, il ne fait qu'une chose, mettre en jeu une puissance énorme, la vapeur sous pression. L'énergie motrice n'appartient pas à son faible bras, mais à cette vapeur. Seulement celle-ci se trouve toujours mise à sa disposition (1).

3. — Par contre, beaucoup de phénomènes surnaturels échappent toujours à nos efforts, à notre industrie. J'aurais beau faire des actes énergiques de volonté, soit pour prophétiser, soit pour apercevoir Dieu, ou mon ange gardien, ou Satan; rien, absolument rien ne se produira, si Dieu n'intervient pas d'une manière spéciale. Je n'arriverai même pas (comme dit la définition ci-dessus) à réussir *faiblement* ou *pendant un instant.*

C'est là ce qu'on appelle un état mystique.

L'oraison ordinaire peut être comparée à l'atmosphère qui entoure notre globe. Les oiseaux s'y meuvent *à leur gré.* Grâce à son secours, ils peuvent s'éloigner de la terre, et ils montent d'autant plus haut que leurs coups d'aile sont plus vigoureux. Mais cette atmosphère a des limites. Au delà se trouvent les espaces immenses qui s'étendent jusqu'aux étoiles et les dépassent. Les oiseaux ont beau faire, ils ne peuvent y pénétrer, *même en redoublant d'efforts.* L'aigle est aussi impuissant que es autres. Dieu seul peut les y porter; s'il le faisait, ils seraient passifs dans sa main; ils n'auraient plus besoin de battre des ailes. Il leur faudrait quitter leurs anciennes manières d'opérer, et en prendre de nouvelles. Cette région supérieure où l'aile ne sert plus de rien, est la figure de l'état mystique. Elle lui ressemble aussi par sa paix, par son silence. Loin des bruits de la terre, on entre dans un espace vide des choses créées, où Dieu seul habite.

4. — Par là même la théologie mystique se trouve définie : c'est la science qui étudie les états mystiques.

5. — **Conséquence.** Il suit de la définition ci-dessus qu'un état surnaturel ne doit pas être appelé mystique s'il ne diffère que par *l'intensité* ou *la durée* de ce que tout le monde peut se procurer à volonté.

6. — Comme **application**, posons-nous une question. Est-on dans l'état mystique, par le seul fait qu'on éprouve dans la prière une ferveur soudaine et très vive?

(1) Il ne faut pas prendre cette comparaison dans un sens trop strict. Je suis obligé d'y faire abstraction de la grâce prévenante qui aide à vouloir.

Nullement. Il est vrai que cette ferveur ne dépend pas généralement de notre volonté. Nous ne pouvons pas, hélas! nous la procurer à notre gré; sans quoi nous ne souffririons jamais de l'aridité. Seulement il y a une partie de la définition qui n'est pas vérifiée. Pour qu'un tel état fût mystique, il a été dit qu'on devrait ne pas pouvoir se le procurer à volonté, *même faiblement, même un instant*. Or nous pouvons tous, quand nous le voulons, nous procurer faiblement et un instant un sentiment d'amour de Dieu, c'est-à-dire de la dévotion. Donc la ferveur, l'amour divin ne sont pas nécessairement de l'état mystique. Il est possible que ce soit de l'oraison ordinaire, *comme espèce*, quand même cet amour deviendrait brûlant.

7. — On voit par cette application l'utilité des mots « même faiblement, même un instant », que j'ai mis dans la définition. Ils permettent de résoudre nettement certaines difficultés. Du reste, en les introduisant dans la définition, je n'ai fait qu'exprimer une idée que tous les auteurs avaient certainement d'une manière implicite, lorsqu'ils disaient qu'il est *absolument impossible* de se procurer les états mystiques.

8. — La définition précédente est celle que **Ste Thérèse** a donnée dans un tout petit traité adressé sous forme de seconde lettre au P. Rodrigue Alvarez (1). Elle commence par définir les états mystiques en employant le terme synonyme d'états *surnaturels* d'oraison : « J'appelle *surnaturel* ce que nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes, *quelque soin* et quelque diligence que nous y apportions. A cet égard, *tout* ce que nous pouvons faire, c'est de nous y disposer. » Ailleurs elle montre qu'elle a cette définition devant l'esprit, quand elle dit : « l'oraison de quiétude est *surnaturelle, et par conséquent* au-dessus de toutes nos industries et de tous nos efforts » (*Chemin de la perfec.*, ch. XXXII). Dans ses autres ouvrages, la sainte décrit les états mystiques sans en donner d'abord une définition générale.

9. — On peut **préciser davantage** la définition donnée ci-dessus, et dire : on appelle *mystiques* des états surnaturels renfermant une *connaissance* d'un genre tel que nos efforts, notre industrie ne peuvent réussir à la produire.

(1) Pour l'ordre de ces lettres, ou *Relations*, voir à la fin de ce volume la *bibliographie* relative à Ste Thérèse.

En effet, nous avons vu tout à l'heure que l'amour ne peut établir une différence *spécifique* entre l'oraison ordinaire et l'état mystique (Voir Suarez, l. II, ch. IX, n° 23). Même au ciel il ne sera pas d'une espèce nouvelle, mais seulement d'une intensité plus grande. Il faut donc que la différence soit tirée du genre de connaissances que l'on reçoit. La lecture de Ste Thérèse et autres grands auteurs mystiques montre aussi que telle est leur pensée.

10. — Diverses désignations des états mystiques. Il faut connaître ces désignations, si on veut lire les anciens auteurs. Ces termes ont besoin d'explication, car ils renferment des abréviations qui ont amené souvent des malentendus. Voici ces noms :

11. — États surnaturels d'oraison. C'est l'expression dont se sert Ste Thérèse. Elle emploie là une locution abrégée, pour dire : états *manifestement* surnaturels.

12. — Explication. Dans l'oraison ordinaire les actes sont déjà surnaturels et méritoires. Mais si la foi ne me l'apprenait pas, je l'ignorerais. Rien ne m'en avertit. Ainsi, quand je prononce avec amour le nom de Jésus, mes facultés ne produisent, *en apparence*, qu'un acte naturel tout semblable à celui de l'enfant qui répète le nom de sa mère.

Au contraire, dans l'état mystique, quelque chose nous montre plus ou moins clairement que Dieu intervient.

Pour prendre un cas simple et net : à Lourdes, Bernadette a une apparition de la Ste Vierge ; non seulement le fait est surnaturel, mais il l'est *manifestement*. C'est donc un fait mystique.

De même le mot oraison *infuse* signifie *manifestement infuse*, c'est-à-dire évidemment surnaturelle.

13. — 2° États extraordinaires. Cette expression peut être comprise de deux façons. Souvent on veut exprimer par là que nos facultés opèrent d'une *manière nouvelle*, qu'on ne leur connaît pas dans le courant de la vie naturelle. C'est donc la *manière d'opérer* qui est qualifiée d'extraordinaire.

C'est dans le même sens qu'on parle du surnaturel *ordinaire* et de l'extraordinaire. Le premier est celui des actes qui, en apparence sont naturels : Exemple : réciter un *Ave Maria*.

D'autres fois, on prend le mot état extraordinaire comme synonyme de rare, et l'on sous-entend souvent qu'il s'agit de la rareté,

non parmi les personnes très pieuses, mais dans l'ensemble des chrétiens. Quel que soit le point de vue d'où l'on parte, cette expression est regardée comme synonyme d'état mystique.

14. — 3° États passifs. Par là on veut dire simplement qu'on reçoit quelque chose d'un autre et qu'on s'en rend compte (1). C'est une abréviation : il eût fallu dire *passivo-actifs,* pour bien exprimer que notre activité prend part à cette réception. Dans un état strictement passif, on recevrait sans rien faire.

S[t] Thomas dit de même que nos sens matériels, la vue, l'ouïe, sont des facultés passives (I, q. 78, a. 3); et pourtant elles réagissent.

Le mot *passif* a un autre inconvénient : par lui-même il est vague, car il ne dit pas quelles choses on reçoit, et il pourrait y en avoir de fort diverses. Mais il se précise du moment que l'on convient de le regarder comme synonyme de *mystique,* et qu'on a préalablement défini ce dernier mot.

La passivité est d'autant plus grande que l'état mystique est plus relevé, puisque le rôle de Dieu y est plus accentué. Mais l'activité augmente en même temps.

Par opposition, l'oraison ordinaire est qualifiée d'*active.*

15. — Il ne faut pas confondre les théologies *mystique* et *ascétique.* Cette dernière a un tout autre but que la mystique. Elle s'occupe des vertus. Elle indique leur nature, leurs espèces, les moyens de les acquérir, les obstacles, les exagérations ou contrefaçons dont elles sont susceptibles, etc. Le point de contact qu'elle a avec la mystique, c'est qu'elle traite aussi de l'oraison. Mais, par convention, elle se contente d'étudier l'oraison ordinaire ; c'est-à-dire celle qui, comme les vertus, dépend du travail de l'homme.

Par conséquent, on fait une grosse confusion quand on dit du livre de l'*Imitation de Jésus-Christ :* c'est un ouvrage mystique. Non ; c'est surtout un ouvrage ascétique.

Il est vrai que de bons auteurs catholiques ont parfois pris le

(1) Quelques auteurs étendent à tort le nom de passifs à des états qui sont simplement voisins de l'état mystique, mais où on a de la difficulté à discourir. A ce compte, toute aridité devrait être appelée un état passif. Non ; il ne suffit pas d'une *suppression,* il faut une *réception* de quelque connaissance.

Certains quiétistes ont encore poussé plus loin cette exagération en appelant passive l'oraison dans laquelle ils cessaient *volontairement* les raisonnements. De sorte que, pour eux, le mot passif n'est plus synonyme de mystique, même approximativement.

mot *mystique* pour celui d'*ascétique*. Ce qui doit désormais nous en détourner, c'est : 1° qu'on entretient ainsi des équivoques. Le mot *ascétique* est clair et précis. Pourquoi lui en substituer un qui soit ambigu? 2° Le mot mystique ne peut pas être justifié, si on l'emploie dans le sens d'ascétique. Car il suppose une science renfermant quelque mystère. Or il n'y en a aucun dans l'enseignement de l'abnégation et de l'humilité. Veut-on indiquer qu'on a à parler de l'action mystérieuse de la grâce? Mais alors la théologie dogmatique devrait prendre aussi le nom de mystique.

De même il y a des auteurs qui confondent les mots *mystique* et *séraphique*. Si une poésie exprime l'amour divin, ils l'appellent mystique. Pourquoi mêler des notions si différentes?

16. — Le mot **mystique** est fort employé par les **littérateurs** modernes, avec des sens nombreux et différents du sens véritable donné ci-dessus. Il n'est pas toujours facile de savoir ce qu'ils veulent dire par là, car ils négligent de donner une définition. Voici pourtant ce qui paraît se dégager de leurs vagues descriptions. Ils appellent mystique un homme : 1° qui est très épris d'un idéal divin ou humain; 2° qui ne peut expliquer clairement les hautes raisons de sa passion. Si on l'appelle mystique, c'est à cause de ce mystère, de cette obscurité, de cette science intuitive et incommunicable.

En un mot, on qualifie le plus souvent de mystique quiconque est à la fois enthousiaste, obscur, ne vivant pas comme tout le monde, prenant des rêves pour des réalités. Suivant les cas, ce sera un écrivain énigmatique, un utopiste prêchant un système social ou esthétique, etc.

L'École rationaliste de Cousin traitait les chrétiens de mystiques, parce qu'ils admettaient le surnaturel. Ce changement de dénomination lui permettait d'attaquer le christianisme, sans trop en avoir l'air.

Plus près de nous, beaucoup de philosophes englobent sous le nom de mystiques tous les ascètes chrétiens, bouddhistes et musulmans, quand ils manifestent un vif sentiment religieux et le désir de s'unir à l'être suprême.

Que de significations pour un seul mot!

Dans ce livre, je prends le mot *mystique* dans le sens restreint de S[te] Thérèse et de S[t] Jean de la Croix. C'est le plus usité dans l'Église.

CHAPITRE II

DES QUATRE DEGRÉS DE L'ORAISON ORDINAIRE ET NOTAMMENT DES DEUX DERNIERS

1. — Il y a **quatre degrés** dans l'oraison ordinaire : 1° l'oraison *vocale* ; 2° la *méditation*, appelée encore oraison *méthodique* ou de *discours*. Ce dernier mot indique une suite de réflexions bien distinctes ou de raisonnements. On peut rattacher à ce degré la *lecture méditée* et la *récitation lente* d'une prière vocale accompagnée de quelques réflexions qui en fassent pénétrer le sens; 3° l'oraison *affective;* 4° l'oraison de *simple regard* ou de *simplicité*.

Je ne dirai rien des deux premiers degrés, ils sont en dehors de mon sujet, et on les trouve expliqués au long dans une foule d'excellents traités que le lecteur connaît et qu'il ne me demande pas de refaire.

§ 1. — Troisième et quatrième degré de l'Oraison ordinaire : l'oraison affective et l'oraison de simplicité (1). Définition de ces états.

2. — On appelle **oraison affective** une oraison où les affections sont nombreuses ou tiennent beaucoup plus de place que les considérations et les raisonnements.

Les considérations ne sont pas absentes (il faut bien continuer à penser), mais elles sont moins variées, moins prolongées.

(1) De ce que j'étudie ces deux degrés dans un même chapitre, il ne faut pas conclure que je les regarde comme identiques. J'ai voulu seulement éviter les répétitions; il y a à peu près les mêmes choses à dire sur chacun.

Dans ce degré il y a généralement comme fond, une *idée dominante* qui n'exclut pas une foule d'idées secondaires, moins visibles. Cette idée amène des affections très vives.

Ce degré ne diffère donc de la méditation que du plus au moins. C'est un discours moins varié, moins apparent, laissant plus de place aux sentiments d'amour, de louange, de gratitude, de respect, de soumission, de contrition, etc., et aux résolutions pratiques. L'*intuition* des vérités remplace en partie la *déduction*. L'âme se simplifie au point de vue intellectuel.

Dans cette simplification il peut y avoir du plus ou du moins. En un mot, suivant les cas, ce degré est plus ou moins accusé et élevé.

3. — Mais la simplification peut être poussée plus loin et s'étendre dans une certaine mesure jusqu'à la volonté, qui se contente de *peu de variété* dans les affections. Rien n'empêche celles-ci d'être parfois très vives, mais elles se produisent généralement sans beaucoup de mots. C'est ce qu'on appelle **l'oraison de simplicité** ou de *simple regard*.

Elle peut être ainsi *définie* : une oraison où : 1° l'intuition remplace en grande partie les raisonnements; 2° les affections et résolutions sont peu variées et traduites en peu de paroles.

Lorsque cet état est arrivé à son plein développement, non seulement certains actes dont je viens de parler sont rares, mais on sent une sorte d'impuissance et de dégoût à les produire. Il en est alors de même des représentations de l'imagination qui aideraient d'autres personnes dans leur oraison.

4. — La définition précédente est surtout négative, puisqu'elle consiste à dire ce qui a disparu en partie : les raisonnements et les paroles variées. Il est bon de la compléter en dépeignant ainsi sa **partie positive** : dans l'oraison de simplicité, il y a une pensée ou un sentiment qui reviennent sans cesse et facilement (quoique avec peu ou point de développement), à travers beaucoup d'autres pensées, utiles ou non.

Cette *pensée dominante* ne va donc pas jusqu'à être continue. Elle a seulement des retours fréquents, se produisant d'eux-mêmes. On peut la comparer au fil qui circule à travers les perles d'un collier ou les grains d'un chapelet, et qu'on aperçoit seulement çà et là. Ou encore, c'est le morceau de liège qui, emporté par un torrent, plonge sans cesse, disparaît et reparaît. L'orai-

son de simple regard n'est en réalité qu'une suite lente de simples regards sur un même sujet.

Ce degré ne présente que des différences du plus au moins avec les degrés précédents. Toutefois la persistance d'une idée principale et l'impression vive qu'elle produit indiquent ordinairement une action plus grande de la part de Dieu.

5. — Parfois on a fait une **peinture exagérée** de l'oraison de simplicité. On l'a décrite de manière à laisser croire que l'intelligence ou la volonté sont devenues complètement immobiles en face d'une idée strictement unique, c'est-à-dire n'ayant ni interruptions ni légères modifications. La *multiplicité* des actes aurait disparu *entièrement* et pendant toute la durée de l'oraison; tandis qu'elle a seulement notablement diminué et pendant un certain temps; assez pour attirer l'attention. La simplicité n'est qu'approximative et interrompue.

Nous verrons qu'il en est ainsi, même dans les états mystiques. Dans l'oraison de quiétude, l'acte principal est souvent accompagné d'autres actes, de second et de troisième plan; un essaim de petites pensées se meut dans un demi-jour.

Ceux qui paraissent croire que la simplicité et l'immobilité sont absolues et durent des temps considérables, oublient de dire s'ils ont rencontré ce cas dans la pratique, ou s'ils l'ont imaginé à priori dans leur cabinet. Ce serait là un état plus extraordinaire que les états mystiques eux-mêmes. Suarez regarde comme invraisemblable qu'il n'y ait pas un certain renouvellement d'idées et surtout de sentiments (*De orat.*, l. II, c. x, n°s 12, 13). Il conclut ainsi : « J'estime que c'est seulement en ce sens que la contemplation peut, d'habitude, se prolonger; mais qu'il est très rare qu'un acte simple dure longtemps. »

Scaramelli semble, au contraire, concevoir l'absence de raisonnement comme arrivée à un degré extrême, lorsqu'il dit : « Connaître les vérités par un simple regard de l'âme est un mode de connaissance *supérieur à l'intelligence humaine*, dont le propre est de rechercher la vérité par le raisonnement... c'est un mode *surhumain* » (tr. 2, n°s 156, 69, 143). D'abord on peut répondre qu'il s'agit moins de rechercher la vérité que d'en jouir. Puis nous verrons par des exemples (n° 26) que cet état compris sans exagération et tel qu'il existe dans la vie réelle est très humain.

N'inventons pas des états chimériques, et ne les substituons pas

aux véritables. Autrement, dans la pratique, les traités deviennent inutiles. On ne trouve personne qui se reconnaisse dans leurs descriptions.

Cette manière excessive de concevoir le simple regard porte aussi à le ranger à tort parmi les états mystiques. On est si frappé du caractère exceptionnel dont il se trouve gratifié, qu'on sent le besoin de lui trouver une place très au-dessus de la modeste oraison de méditation.

6. — Plusieurs auteurs font rentrer l'oraison de simplicité dans l'oraison affective, qu'ils regardent ainsi comme ayant **deux degrés d'élévation**. Alors ce n'est plus, entre eux et nous, qu'une question de mots.

7. — Pour que ces deux états constituent réellement des **degrés d'oraison**, il faut qu'ils puissent se prolonger au delà de quelques minutes; qu'ils durent, par exemple, un quart d'heure ou davantage. En effet, pendant un temps très court, rien n'est plus facile à notre esprit que de former des affections vives ou d'opérer d'une manière simple; tout le monde le peut.

Et c'est pour cette raison que ces états, quoique exigeant le concours de la grâce, ne sont pas appelés mystiques (Voir la définition ch. I, n° 1).

On peut présenter autrement cette raison, en disant qu'on n'a jamais appelé mystique un exercice ayant l'apparence d'une opération purement naturelle. Or c'est le cas de ces oraisons.

8. — **Noms divers**. Les deux états qui viennent d'être définis ont été parfois appelés l'*oraison de cœur*, pour indiquer que les considérations n'y dominent pas.

Je crois que le terme d'oraison affective a été créé par Alvarez de Paz (*Œuvres*, t. III, intitulé *De inquisitione pacis*, 1616). Il consacre à ce degré trois cents pages in-folio, pleines d'aspirations pieuses. Quelques auteurs postérieurs ont adopté ce langage. D'autres ont employé des termes différents, d'autres enfin ne mettent dans leurs classifications, ni le nom ni la chose. On voit par là avec quelle lenteur la science de l'oraison est arrivée à préciser les faits qu'elle observe, et à forger son langage.

Le terme d'oraison de *simplicité*, qui est très clair, semble avoir été créé par Bossuet (1).

(1) Après avoir nommé la méditation : « L'âme, dit-il, par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, reçoit pour l'ordinaire une oraison plus pure et plus intime,

Cet état a encore été appelé *recueillement actif* ou *repos actif* (par opposition au repos mystique ou *passif*), *quiétude active* (par opposition à la vraie quiétude, celle qui est entendue au sens de Ste Thérèse, et qui est fort différente), *silence actif* (par opposition à l'oraison passive de silence, et le plus souvent, *contemplation ordinaire* ou *acquise* (Voir le chapitre IV, 6).

St François de Sales l'appelait oraison de *simple remise en Dieu* (1). Cette expression demande à être bien comprise. Elle ne signifie pas qu'on se présente à l'oraison, sans préparation, ne faisant rien de son côté, et s'en *remettant* à Dieu du soin de tout faire. Mais elle suppose que Dieu agit et que *nous nous abandonnons* à cette action, malgré la tendance naturelle que nous avons de lui préférer la nôtre, plus remuante, plus agréable aux facultés sensibles.

9. — Les noms si différents donnés à l'oraison de simplicité ont induit en erreur certains auteurs. Ils ont cru qu'ils correspondaient à des degrés différents. Mais si on examine de près leurs descriptions, en faisant abstraction des noms, on s'aperçoit que les différences qu'ils signalent ne portent que sur des nuances insignifiantes. Tout au plus devraient-ils distinguer des variétés d'un même degré. Les classifications touffues embarrassent l'esprit, au lieu de l'aider.

que l'on peut nommer de *simplicité*, qui consiste dans une *simple vue*, regard ou attention amoureuse en soi vers *quelque objet divin*, soit Dieu en lui-même ou quelqu'une de ses perfections, soit Notre-Seigneur Jésus-Christ ou quelqu'un de ses mystères, ou *quelques autres vérités chrétiennes*. L'âme, quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible » (n° 3). Ce texte définit très bien le genre d'oraison dont nous parlons et les sujets fort divers auxquels il peut s'appliquer.

Cette diversité de sujets montre que Bossuet n'a pas en vue l'oraison de quiétude de Ste Thérèse, comme l'ont cru quelques auteurs; car cette oraison a Dieu seul pour objet, sauf d'une manière très accessoire. Cela résulte aussi de ce qu'il n'attribue pas au degré qu'il décrit une connaissance expérimentale de la présence de Dieu, mais un simple « *souvenir de foi* », « comme qui dirait intérieurement : *je crois* que mon Dieu est présent » (n°s 4, 9). De plus, il nous a prévenus que cet état est la conséquence « ordinaire » de la méditation (n° 3); ce qui n'est pas vrai de l'union mystique. Enfin il demande à tous ses lecteurs de pratiquer dès leur lever cet exercice. Cela dépend donc de leur volonté et par suite n'est pas mystique.

Le passage ci-dessus se trouve dans un opuscule composé pour la Visitation de Meaux, et intitulé : *Manière courte pour faire l'oraison en foi*. Dans le tome VII de l'édition Vivès-Lachat, on lui a donné ce titre moins obscur : *Méthode facile pour passer la journée dans l'oraison*, etc.

(1) Ces mots se trouvent sans commentaire dans deux lettres écrites par le saint à Ste J. de Chantal (Mars 1615; édition Migne, t. V, col. 961, 965). Cette dernière les indique aussi en dépeignant nettement l'oraison de simplicité (*Réponses sur le coutumier*, art. 24; édition Migne des *Œuvres* de la sainte, t. II, col. 236).

A priori, du reste, il est facile de prouver que l'oraison ordinaire ne peut **pas comporter d'autres degrés** généraux que ceux indiqués. En effet, deux cas seulement peuvent se passer : ou bien l'on raisonne, et alors c'est de la méditation, ou bien on ne raisonne guère, et c'est de l'oraison affective ou de simplicité. Tout rentre forcément dans ces cadres.

10. — Transitions. Les états précédents peuvent se relier entre eux et avec la méditation par une suite de transitions insensibles; attendu que, dans la simplification des actes, il peut y avoir du plus ou du moins.

C'est donc un préjugé de croire qu'il y a comme un mur placé entre ces oraisons plus simples et les oraisons méthodiques. Ces dernières ne sont pas une prison, d'où il est défendu de sortir. C'est plutôt un jardin ouvert. On y reste si on aime les allées bien alignées, les plates-bandes où chaque fleur a sa place. Mais ces allées se continuent par des bois, où ceux qui en ont l'attrait peuvent aller se promener plus librement, et s'enfoncer profondément. S[t] Ignace, à la suite de son séjour à Manrèse, écrivait un recueil de méthodes; mais il en méditait certainement les sujets d'une manière plus simple et plus haute que ceux à qui il les expliquait plus tard. Il en gardait l'esprit plutôt que la lettre.

11. — Sous le rapport de la diminution des raisonnements, l'oraison de simplicité conduit par une **pente douce** aux états mystiques. Ceux-ci, en effet, sont en réalité des oraisons de simple regard, quoiqu'on leur donne d'autres noms, pour éviter la confusion. On vérifie donc ici la *loi de continuité,* qu'il ne faut pas admettre d'une manière trop étroite et qu'on énonce ainsi : la nature ne fait pas de sauts brusques.

Il est vrai que dans l'état mystique il y a un don nouveau, mais pour ce don, on retrouve encore une continuité approximative. Car généralement il n'est accordé que faiblement dans les commencements. De la sorte les transitions sont ménagées.

12. — Exemples des oraisons affective et de simplicité. Elles n'ont rien de mystérieux, de difficile à comprendre. Tous nous les éprouvons passagèrement, sans y prendre garde. Ainsi, le plus souvent, ceux qui font une courte visite au Saint-Sacrement, ne songent ni à méditer un sujet, ni à réciter une prière vocale. Ils restent tranquillement dans cette pensée que Dieu ou Notre-Seigneur sont présents. C'est déjà du *simple regard;* quoi-

que de peu de durée. Il en est souvent de même pendant l'action de grâces après la communion.

Un autre exemple est celui des religieuses qui récitent un office latin sans le comprendre. Elles pensent à Dieu d'une manière confuse et généralement avec amour. C'est de l'oraison de simplicité.

13. — Analogies. Dans l'ordre naturel, nous trouvons des états d'âme analogues à l'oraison de simplicité.

La mère qui surveille le berceau de son enfant pense à lui avec amour, pendant des heures, mais avec des interruptions; et elle le fait sans discours.

Deux amis n'ont pas toujours d'idées nouvelles à échanger. Et pourtant ils restent longtemps l'un près de l'autre, jouissant tranquillement et en *silence* du bonheur de se trouver ensemble.

L'enfant qui souffre d'être séparé de sa famille, en a le souvenir intense et persistant, mais *sans raisonnements*. La peine n'en est pas moins forte, si bien qu'il en perd quelquefois le sommeil, et que sa santé est compromise.

De même encore, lorsque quelqu'un est saisi par la passion de l'amour, il pense du matin au soir à la personne aimée. Mais cette pensée, ce sentiment sont souvent *sans variété*. C'est toujours la même image confuse qui reparaît; le même souvenir, gai ou douloureux. Chaque fois qu'il jaillit, on s'y complaît *sans éprouver le besoin de changement*.

Enfin l'artiste reste comme immobile, quand il est saisi par la vue d'un beau paysage, ou d'un tableau de maître.

En résumé, dans les grandes préoccupations, ou dans les grands sentiments de douleur, de joie ou d'admiration, on constate ce double fait que nous avons signalé dans l'oraison de simplicité: que l'idée ou le souvenir par lesquels on est impressionné ne sont pas absolument continus, mais seulement très fréquents, et que, quand ils reparaissent, c'est sans développement bien appréciable.

14. — Les exemples qui viennent d'être donnés servent non seulement à faire comprendre la nature de l'oraison de simplicité, mais ils montrent à priori qu'**elle doit exister.**

Cette existence est établie clairement par l'expérience (Voir les citations à la fin du chapitre). Mais il est bon d'en donner une autre preuve à ceux qui refusent de rien concevoir entre la méditation ordinaire et l'état mystique.

Voici l'argument. Nous venons de constater dans l'ordre naturel des états d'âme présentant exactement les caractères que nous avons pris comme définition de l'oraison de simplicité. Seulement on y pense aux choses terrestres au lieu des choses divines. Or, comme la grâce calque ses opérations sur la nature, se contentant d'abord de l'élever secrètement, *sans changer ses apparences*, il s'ensuit qu'il doit y avoir des états tout semblables dans l'ordre surnaturel.

§ 2. — Détails divers.

15. — Ensemble de vie spirituelle. Quand ces simplifications de l'âme apparaissent pendant l'oraison, il en est de même dans les autres exercices de la vie intérieure. Par exemple, les examens de conscience se font plus intuitivement, plus vite, par simple regard.

16. — Objet de ces oraisons. Elles peuvent s'appliquer à tous les objets qu'envisageait la méditation : à Dieu, à Jésus-Christ, à ses mystères ou états intérieurs, à la Sainte Vierge, aux saints, ou à des vérités telle que la fin de l'homme, notre néant, la vanité de toute choses, etc. (Bossuet, *loc. cit.*, **8**, note).

17. — Toutefois l'oraison de simplicité a souvent une *tendance* à se simplifier, même sous le rapport de son objet, qui ainsi devient parfois unique dans une certaine mesure. On est porté alors à se contenter de *penser à Dieu* ou à *sa présence*, d'une manière confuse et générale. C'est un souvenir affectueux de Dieu. S'il est consolant, on sent un feu sacré qui brûle tout doucement dans l'âme et tient lieu de discours.

Cet état très particulier, qui se rapproche plus que les autres des états mystiques, s'appelle **oraison d'attention amoureuse à Dieu.** Il est important de noter que, dans ce cas, les autres sujets ne sont pas exclus; ils ont seulement une importance secondaire. Ils s'entrelacent avec un sujet qui revient avec plus d'insistance, la pensée de Dieu. Ce mélange deviendra plus visible encore dans l'oraison de quiétude.

Cette oraison d'attention amoureuse à Dieu n'est pas autre chose que l'exercice de la présence de Dieu, tant recommandé

par tous les livres ascétiques, mais avec cette particularité qu'elle est confuse et qu'il y a peu ou point de raisonnements. Ce n'est pas une *méditation* sur la présence de Dieu.

Les quiétistes exagéraient la simplicité de cet état (1). Ils allaient trop loin, aussi, en supposant que toute oraison de simple regard doit avoir pour objet la pensée confuse de Dieu. Ce n'est là qu'une de ces espèces.

De bons auteurs, comme Courbon, ont commis la même erreur dans leurs classifications. Sans le dire, ni s'en rendre compte, ils réduisent toute oraison de simplicité à cette variété spéciale. On peut cependant penser à n'importe quelle vérité chrétienne d'une manière simple.

18. — Emploi de l'imagination. Si l'on sent le besoin de s'en servir, rien n'empêche de l'appeler à son aide. Mais alors elle ne multipliera pas ses tableaux. Généralement l'image sera confuse, sans détails.

Dans le courant de la journée, elle peut même rendre service de la manière suivante. Si, dans mon oraison du matin, j'ai pensé à une vertu de Notre-Seigneur, en contemplant telle scène de sa vie, il suffira, au milieu de mes occupations, d'évoquer ce tableau, pour que je me souvienne, et de lui, et de la vertu en question. C'est là une oraison simple et douce.

19. — Distractions. Dans ces états on a des distractions, tout comme dans l'oraison de discours (2). C'est un travail d'avoir à les repousser. Néanmoins ces états ont été appelés *oraison de repos;* mais c'est par simple allusion à la diminution des discours.

20. — Efforts. L'oraison de simplicité exige donc parfois des efforts, surtout pour diminuer les distractions, ainsi que cela arrive pour la quiétude elle-même. Tout dépend de la force avec

(1) Bossuet lui-même semble un peu forcer la note dans l'opuscule précédemment cité (8, note), sauf au n° 8. De plus, il insinue trop que les vertus naissent comme d'elles-mêmes de la simple pensée de Dieu présent. Il est excessif de dire au sujet de ce degré, qui, après tout, n'est que de l'oraison ordinaire : « Tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment » (n° 3). Si Dieu ne veut pas être gêné dans son action, du moins il entend être aidé.

(2) S[te] Thérèse : « A propos de ce tourment des pensées importunes, je signalerai un caractère spécial de ce genre d'oraison *où l'entendement n'est point occupé à discourir* : c'est que l'âme y est, ou profondément recueillie, ou *cruellement désolée par les distractions* » (*Vie*, ch. IX). Une des phrases suivantes montre qu'il ne s'agit pas là de l'oraison de quiétude, car la sainte ajoute : « Les âmes qui marchent par cette voie se serviront avec utilité d'un livre pour se recueillir. »

laquelle souffle le vent de la grâce. Il en est de même de la méditation : quand les voiles du navire n'y sont pas enflées, il faut les remplacer par les rames.

On voit donc que l'oraison de simple regard n'est pas à la méditation ce que l'inertie, l'absence d'effort, sont au travail, sinon parfois en apparence; c'est uniquement ce que l'uniformité est à la variété. Dans les deux cas, il y a action, parfois énergique. Il y en a souvent dans l'intuition bien dirigée et rendue féconde, tout comme dans le raisonnement.

21. — Souffrances. Tantôt ces états se produisent avec consolation, tantôt avec aridité (voir ce dernier cas au ch. xv). S'il y a aridité, et qu'on ne puisse revenir à la méditation, cette inaction peut être très pénible. Mais on souffre souvent, même quand l'oraison de simplicité est à demi-consolante. Car notre curiosité préfère la variété dans les idées, nos facultés ont besoin de mouvement, comme des enfants qu'on ne peut faire tenir en place. Notre imagination s'irrite de ne pas être invitée et cherche fortune ailleurs. Enfin on a l'ennui de lutter contre les distractions.

Dans l'oraison de quiétude, il y a souvent des souffrances analogues. Je les exposerai avec plus de détail en parlant de cet état.

Il est très important de savoir que, quand on quitte le degré de la méditation, on entre dans une voie qui est loin d'être semée uniquement de fleurs, comme se le figure le vulgaire (1). Les croix y abondent. Si l'on ignore cette vérité capitale, on tombera vite dans les anxiétés et le découragement, pendant les périodes d'aridité. Puis on sera tenté de quitter l'oraison, en vertu de faux principes comme le suivant : « Si Dieu approuvait que je fasse oraison ou que je la fasse de telle manière, il me le témoignerait par des consolations », ou « c'est du temps perdu que de rester dans un tel purgatoire, quand on pourrait si bien développer ailleurs son activité. »

On s'impose souvent de continuer à tenir compagnie à un ami, quand on n'a plus de sujet de conversation. Nous ne devons pas quitter Dieu, parce qu'il semble se cacher.

22. — Question. Comment peut-on dire qu'un état d'aridité

(1) Le P. de Caussade dit avec raison : « Rien de plus sublime que la contemplation dans les livres, rien de plus beau, de plus grand que les oraisons passives en spéculation; mais aussi dans la pratique, rien de plus humiliant, de plus crucifiant » (*Inst. spir.*, dial. xii). Cet auteur parle probablement de l'état mystique, mais sa remarque s'applique à plus forte raison à l'oraison qui nous occupe.

appartient plutôt à l'oraison de simplicité qu'à la voie de la méditation? Dans les deux cas on a des distractions et de l'impuissance aux raisonnements; dès lors n'est-ce pas la même chose?

Non. Il reste une différence. C'est que, dans l'oraison de simplicité, il y a une pensée dominante qui s'obstine à revenir (voir n° 4).

23. — Fatigue. Elle varie d'une personne à l'autre. Elle est d'autant moins grande que la grâce agit davantage.

24. — Divers degrés de facilité. Tout le monde n'a pas la même facilité pour l'oraison affective et surtout pour celle de simple regard. Pendant quelques instants cette dernière est aisée à quiconque a de la bonne volonté. Car, après avoir amassé péniblement des considérations, on se sent porté à en jouir tranquillement, au moins quelques minutes, et à se contenter d'une vue générale et confuse.

Mais il s'agit surtout d'examiner quels sont ceux qui ont de la facilité pour une durée plus notable. La *tournure d'esprit*, le *genre d'occupations* ou de *culture intellectuelle* peuvent y disposer, et alors une grâce assez commune suffit. Mais d'autres fois il faut une grâce plus forte (1), à cause, soit des obstacles que présentent certaines mentalités, soit de la grande perfection à laquelle on arrive. Entrons dans le détail.

25. — A la longue beaucoup de personnes arrivent à ces oraisons, et d'une manière comme naturelle. Lorsque quelqu'un a médité vingt fois sur la mort, les considérations auxquelles il pourrait se livrer sur ce sujet ne l'intéressent guère; il est presque blasé, ou plutôt ces considérations seraient inutiles. Il les trouve présentes dans sa mémoire et les embrasse d'un *coup d'œil*. A la longue il se forme des *vues d'ensemble* (2). Si, de plus, on a pris goût à ces vérités, elles reparaissent facilement devant l'esprit; ce qui est un des caractères de l'oraison de simplicité (n° 4).

Il en est de même si, tous les jours, on revient sur deux ou trois vertus dont on sent davantage le besoin.

(1) Même alors on n'est pas dans un état mystique. Car cette grâce ne fait que prolonger ou renforcer un acte que nous pouvons produire quand nous le voulons.

(2) Hugues de St-Victor fait allusion à la contemplation obtenue par cette voie, lorsqu'il donne la définition suivante, reprise par Richard de St-Victor : « La contemplation est un regard pénétrant qui, sans effort, embrasse à la fois divers objets » (Richard, *De contempl.*, l. I, c. IV, Migne, col. 67).

Ou encore on a pris l'habitude de rattacher toutes ses pensées à une maxime ou à une idée centrale, telle que celle de la Passion, de l'Eucharistie, et on s'y repose sans grands développements. De la sorte, à moins d'avoir une nature débordante d'activité, on arrive assez facilement à l'oraison de simple regard, pourvu qu'on s'y prête.

S[t] J.-B. de la Sales qui décrit très bien cet état dans son *Explication de la méthode d'oraison* (part. II, ch. I, § 1), fait allusion à cette simplification *progressive* de l'âme, quand il dit, en finissant d'exposer « trois différentes manières de s'appliquer à l'oraison sur un mystère, ainsi qu'à la sainte présence de Dieu » : « Elles peuvent être rapportées approximativement aux trois états de la vie spirituelle. Les entretiens par discours et raisonnements multipliés, à celui des commençants; les réflexions rares et longtemps continuées, à celui des profitants; et la simple attention, à celui des avancés. »

26. — Voyons maintenant quels sont ceux qui arrivent **assez rapidement**. Ce sont : 1° ceux qui, comme S[te] Thérèse (1), ont peu de mémoire et d'imagination. Ils sont bien obligés de se contenter de peu, et n'ont pas le goût de chercher avec de grands efforts ce que la nature leur accorde avec tant de parcimonie.

Au contraire, le simple regard coûte beaucoup à ceux chez qui ces deux facultés sont très développées, ou qui ont un tempérament agité. Il leur vient un flot de souvenirs, d'images et d'émotions sensibles. Ils trouvent plus de plaisir dans cette variété que dans un état paisible, monotone comme le désert.

27. — 2° Il en est de même des *âmes simples*, sans lettres, quand elles veulent s'adonner à l'oraison mentale, au lieu de se contenter des prières vocales. Elles n'ont pas le goût des grandes considérations. Avec peu d'idées, elles se trouvent contentes auprès de Dieu. Il leur suffit de l'aimer. C'est l'oraison de Madeleine aux pieds de Notre-Seigneur (2).

(1) « Dieu ne m'a pas donné le talent de *discourir* avec l'entendement, ni celui de me servir avec fruit de l'*imagination*. Cette dernière faculté est même chez moi tellement inerte, que lorsque je voulais me peindre l'image et les traits de Notre-Seigneur, jamais, malgré tous mes efforts, je n'ai pu y arriver. A la vérité, l'âme qui ne peut discourir arrive bien plus vite à la contemplation si elle persévère (*Vie*, ch. IV).

(2) S[t] François de Sales emploie cette comparaison. tout en l'appliquant plus spécialement aux oraisons surnaturelles : « Voyez Madeleine, Théotime. Elle est *assise* en une profonde tranquillité. *elle ne dit mot*, elle ne pleure point, elle ne

Au contraire Ste Thérèse reproche à certains de ses confesseurs, qui étaient grands prédicateurs ou savants théologiens, le besoin qu'ils avaient d'employer le temps de l'oraison à composer de vrais sermons, pleins de textes de l'Écriture Sainte (*Vie*, ch. XV). On s'explique cette tendance chez certains prédicateurs. Ayant l'art des développements et l'habitude d'exposer les vérités de la foi avec beaucoup de considérations et d'images, ils trouvent de la facilité et du goût à se livrer à un travail semblable dans la prière. Ils continuent à prêcher, mais en eux-mêmes.

Le P. Balthasar Alvarez connaissait cette tentation de substituer l'étude à l'oraison, et il en détournait, disant : « Si on ne sort pas de cet exercice avec plus de pensées, on en sort du moins avec plus de vertus et en meilleurs termes avec Dieu » (*Vie*, ch. XLI).

28. — 3° Les *natures aimantes* ont de l'attrait pour tout exercice où l'amour a plus de part que le raisonnement. De plus, le souvenir de l'objet aimé a, par lui-même, des retours fréquents.

29. — 4° Généralement *les femmes* sont portées à faire très simplement l'oraison mentale. Ste J. de Chantal écrivait : « Notre Bux Père disait que les filles n'avaient pas beaucoup de capacité pour faire de *grandes considérations;* qu'il faut toutefois faire commencer par là celles qui viennent en religion, quand elles n'ont point d'habitude à ce saint exercice, car il est fort important de bien imprimer dans leur esprit, en ce commencement, les vérités de la foi » (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24 ; édition Migne, col. 233).

De fait, si on interroge les femmes sur le sujet de leur oraison, on constate le plus souvent que tout se résume en deux ou trois mots. Au lieu de faire de longs raisonnements à propos d'une idée, elles ont une heureuse facilité à *rester longtemps sous son impression;* ce qui est très profitable. Dans les couvents, il est vrai, on lit, la veille au soir, un sujet de méditation. Mais à l'heure de l'oraison, il arrive souvent qu'on ne réussit guère à le développer; parfois même on n'a pas l'attrait de s'en servir.

soupire point, elle ne bouge point, *elle ne prie point...* et le divin Amant, jaloux de l'amoureux sommeil et repos de cette bien-aimée, tança Marthe qui la voulait éveiller (*Tr. de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. VIII).

30. — 5° Dans les *ordres religieux contemplatifs,* comme l'oraison dure longtemps, on arrive vite à la simplifier. On se fatiguerait la tête s'il fallait discourir sans relâche.

31. — S[t] François de Sales et S[te] J. de Chantal souhaitaient à leurs filles qu'elles arrivassent à l'intelligence de l'oraison de simplicité et autant que possible à la pratique. Les résultats furent conformes à cette direction. S[te] J. de Chantal écrivait : « Plus je vais en avant, plus je reconnais que Notre-Seigneur conduit *quasi toutes* les filles de la Visitation à l'oraison d'une *très simple unité* et unique simplicité de présence de Dieu » (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24). Et ailleurs : « L'attrait *quasi universel* des filles de la Visitation est d'une *très simple présence de Dieu*... et je pourrais bien dire *sans quasi*, car vraiment j'ai reconnu que *toutes* celles qui s'appliquent dès le commencement à l'oraison comme il faut, et qui font leur devoir pour se mortifier et s'exercer aux vertus, *aboutissent là.* Plusieurs y sont attirées d'abord et il semble que Dieu se sert de cette seule conduite pour nous faire arriver à notre fin et à la parfaite union de nos âmes avec lui Enfin je tiens que cette manière d'oraison est essentielle à notre petite Congrégation; ce qui est un grand don de Dieu, qui requiert une reconnaissance infinie » (*Lettre à une supérieure;* édition Plon, t. III, p. 337; *Vie* par M[gr] Bougaud, ch. XVIII) (1).

La Sainte dit encore : « M[gr] de Langres disait qu'il estimait que cet attrait était tellement l'attrait des filles de la Visitation, qu'il ne pensait pas qu'une fille en pût bien avoir l'esprit, si elle n'avait cet attrait d'heureuse et sainte simplicité intérieure ». (*Œuvres*, édition Plon, 1875, t. II, *Entretien* 36; *sur la fidélité à suivre l'attrait de la grâce pendant l'oraison*).

(1) C'est à tort que certains auteurs ont interprété ces passages comme parlant de l'oraison de quiétude (entendue au sens de S[te] Thérèse). Le contexte de la première citation montre clairement qu'il s'agit de l'oraison de simplicité. Par exemple, la Sainte dit que dans cet état on a parfois de grandes sécheresses et que « la pauvre âme ne peut que souffrir » (édition Migne, col. 235). La quiétude n'a pas ce caractère. De même il est dit : « Les sujets les plus ordinaires et utiles sont de la vie, mort, passion et résurrection de Notre-Seigneur ». Or, comme fond, la quiétude s'occupe presque uniquement de la possession de Dieu.

Notons de plus que la Sainte publiait ses *Réponses* en 1632, c'est-à-dire vingt-deux ans après la fondation de la congrégation, qui comptait alors 55 monastères. Or il faudrait des preuves catégoriques pour admettre que presque tous les membres d'une société si nombreuse se trouvaient élevés aux états extraordinaires. Il s'agit donc d'une oraison ordinaire pour l'ensemble. Un certain nombre seulement de sœurs montaient, comme leur sainte fondatrice, jusqu'à l'état mystique.

32. — Si au contraire, ce qu'à Dieu ne plaise, des **directeurs** de communauté avaient des préjugés et de l'aversion pour ce genre d'oraison, il est probable qu'ils le rendraient plus rare. Il n'en serait point ainsi, je l'avoue, si la personne se contentait de résister à son attrait de bonne foi, par obéissance. Elle en serait quitte pour perdre, dans cette lutte prolongée, la paix de l'âme. Mais ordinairement nous allons plus loin. Ignorant que nous recevons un don de Dieu, nous nous en désintéressons, et nous devenons négligents à écarter les obstacles que ce don rencontre dans l'ensemble de la vie. C'est cette négligence que Dieu punit, en diminuant ses grâces. Le directeur n'en a été que l'occasion; la vraie faute est à nous.

33. — Ce qui précède suffit à nous montrer que nos **dispositions naturelles** et notre genre de vie influent sur la nature de notre oraison. On ne sera donc pas surpris que telle personne soit arrivée d'emblée à l'oraison affective sans avoir presque connu le degré de la méditation, et que telle autre soit parvenue à certains autres degrés, sans avoir passé par tous les intermédiaires.

34. — Pour **faciliter l'oraison affective**, il est bon, comme le fait S[t] Ignace, de prendre comme sujet d'oraison, non des vertus abstraites, mais des faits historiques qui en renferment la leçon. Quand on médite sur un mystère de la vie de Notre-Seigneur, il est aisé de faire prédominer les affections, en témoignant au Sauveur ou à sa sainte Mère le respect, l'amour, la reconnaissance, la compassion qu'on éprouve pour eux, et en engageant avec eux des « colloques ».

On peut aussi fixer un certain ordre dans les sentiments qu'on cherche à provoquer. Produire des affections, c'est en réalité faire des actes intérieurs de certaines vertus; on dressera donc une liste des vertus appropriées à ses besoins. Par exemple, on commencera par les actes de foi, d'espérance et de charité envers Dieu et le prochain. On continuera par le mépris de soi-même, la résignation, le zèle, l'amour de la régularité, etc..., ou les quatre fins du sacrifice de la messe : adorer, remercier, demander pardon, demander des grâces.

§ 3. — Avantages de ces oraisons. Inconvénients réels ou apparents.

35. — Avantages de **l'oraison affective**. Si on compare cette oraison à celle où les considérations dominent, on voit qu'en général elle lui est supérieure. Car :

1° Toutes choses égales d'ailleurs, elle *a plus d'efficacité sur la conduite*. Ordinairement la difficulté de pratiquer les vertus vient moins du défaut de connaissance que du manque de foi, d'espérance et d'amour. La volonté est languissante, il faut donc surtout réveiller son activité. Ensuite les vertus s'acquièrent plus par la répétition de leurs actes que par les réflexions. Enfin ces actes sont plus méritoires que ceux de l'entendement.

Toutefois il ne faut pas exagérer cette doctrine en méprisant les considérations. Car elles sont indispensables pour exciter la volonté surtout dans une âme qui n'est pas encore bien pénétrée d'horreur pour le péché, qui n'a pas encore compris que certaines vertus sont essentielles, telles que la prompte obéissance, la mortification, la douceur, le dévouement. Il faut qu'elle insiste sur les motifs de les pratiquer. Si les actes de la volonté sont le terme ; ceux de l'entendement sont la voie. L'oraison est un banquet où l'âme puise la force, mais c'est l'entendement qui sert les aliments.

Pour tout concilier, il suffit *de ne pas donner aux considérations le rôle principal*.

2° L'union avec Dieu, qui fait la sainteté, est surtout une union de volonté. Une méthode où les actes de volonté sont plus nombreux ou plus intimes conduit plus rapidement au but (1) ; l'activité est moins absorbée par le raisonnement.

36. — Avantages de **l'oraison de simplicité**. Pour juger si elle est supérieure aux degrés précédents, examinons-la au point

(1) Il est très important, dit le P. Rodriguez, *de s'arrêter longtemps dans les mouvements affectueux* de la volonté, aussi les maîtres de la vie spirituelle disent que l'oraison arrive au souverain degré de sa perfection, quand on ne cherche plus à s'exciter à l'amour de Dieu par le moyen de la méditation, mais que le cœur étant pénétré de cet amour après lequel il soupirait, *on en jouit, on s'y repose,* comme dans le terme de ses recherches et de ses désirs (*Pratique de la perfection chrét. : De l'oraison,* ch. XII).

de vue des trois éléments qu'elle renferme : connaissances, affections, résolutions. La conclusion sera que, suivant les cas, elle peut être avantageuse ou désavantageuse, et que dès lors il ne faut pas l'adopter sans discernement, quand toutefois on a le pouvoir de choisir.

27. — 1° Au point de vue des **connaissances**, l'oraison de simplicité ne vaut pas toujours mieux que celle de raisonnement. Pour qu'elle ait toute son utilité, il faut que la personne soit *instruite* des devoirs de la vie spirituelle, *formée* à les pratiquer, et dans la *disposition actuelle* d'utiliser ce qu'elle a appris et de se sanctifier.

Si ces conditions sont remplies, une foule de souvenirs utiles reviennent à l'esprit pendant l'oraison. La personne n'a pas, en réalité, moins d'idées, ni de moins profondes que celles qui méditent, mais elle les a d'une manière plus simple, plus condensée, plus intuitive, et elle sent moins le besoin de les traduire en phrases. De même qu'un homme habile dans une science embrasse une foule de connaissances d'un seul regard; il s'en faut que ce soit là une infériorité.

Cet avantage n'existe pas si cette personne est peu instruite sur les vertus, ainsi qu'il arrive aux *débutants*. Son esprit ne trouve rien à résumer. D'autre part, ne cherchant pas à creuser le sujet par la méditation, elle n'apprend presque rien dans le temps de l'oraison. On ne doit guère espérer que Dieu suppléera. Car généralement dans ce degré, il ne vient pas, comme un professeur, apprendre des vérités nouvelles. Il se contente de nous aider, par la grâce ordinaire, à nous *souvenir* des vérités acquises (1). Ainsi, pour les personnes qui n'ont que des connaissances médiocres en spiritualité, ces oraisons seront un progrès du côté de la volonté, non du côté de l'instruction.

28. — De ce que ces sortes d'oraisons les instruisent moins que la méditation, il ne s'ensuit pas qu'il faille les leur interdire, si Dieu semble les y appeler. Car il est très facile de les instruire en dehors de l'oraison, par des lectures, sermons et entretiens, Elles auront ainsi certaines heures pour étudier, d'autres pour

(1) De bons auteurs se laissent aller à des exagérations, quand ils parlent « des lumières admirables » qu'on reçoit dans ces oraisons (Voir ch. XVI, 36). La littérature porte à tout embellir. Si pourtant ces auteurs ont voulu parler d'une manière stricte, c'est qu'ils ont eu en vue certaines âmes exceptionnelles.

s'abandonner à l'amour divin. Ces lectures du reste leur fourniront une matière utile pour le temps de l'oraison.

39. — 2° **Affections.** Sous ce rapport, l'oraison de simplicité a les mêmes avantages que l'oraison affective, et pour les mêmes raisons.

40. — 3° **Résolutions** et pratique des vertus. A ce point de vue, l'oraison de simplicité a autant de force que la méditation, si la personne est instruite et formée. Car elle produit des actes d'amour de Dieu. Or cet amour la poussera à l'abnégation. Ce serait de sa part une ignorance crasse de croire qu'elle peut s'en tenir aux beaux sentiments. Le véritable amour de Dieu se manifeste par le *détachement* de tout ce qui n'est pas Dieu : détachement de nos aises par le dévouement aux autres, détachement de l'estime, etc.

Même pendant l'oraison, ces conclusions pratiques se tireront comme d'elles-mêmes. N'allons pas, pour déprécier l'oraison de simplicité, la concevoir d'après un type fantaisiste, dans lequel on aimerait Dieu, sans apercevoir ni vouloir ce que cet amour exige. Restons dans le concret. Le mot simplicité ne doit pas, comme je l'ai déjà fait remarquer, être pris dans un sens absolu.

Si la personne n'est pas instruite sur la nécessité de l'abnégation, qu'on l'en instruise en dehors de l'oraison, comme on le fait pour le reste.

41. — **Première objection.** Beaucoup d'auteurs ne font pas les restrictions ci-dessus quand ils parlent de l'oraison de simple regard, qu'ils décrivent sous le nom de contemplation (voir ch. IV). Ils proclament d'une manière absolue sa supériorité sur l'oraison de discours, et ainsi ils ne sont pas pleinement d'accord avec vous?

42. — **Réponse.** La divergence n'est probablement qu'apparente et cela peut venir de trois causes :

1° Sans le faire remarquer, ces auteurs étudient cet état sous le rapport *philosophique;* et alors leur thèse est exacte. Car ils veulent dire simplement que l'intuition est supérieure au raisonnement et qu'une connaissance se rapprochant de celle des anges est plus parfaite que celle qui est habituelle à l'homme.

Mais ce que j'ai envisagé, c'est au contraire le *côté pratique;* qui est le plus utile, c'est-à-dire le progrès dans la vie spirituelle.

2° Ou encore, ces auteurs considèrent, et avec raison, que l'oraison de simplicité est, sous certains rapports, un acheminement vers les oraisons mystiques. C'est un avantage, mais il ne suit pas de là que cet état soit *toujours* plus fructueux que ce qui le précède. Il le sera seulement si nous connaissons bien le chemin à suivre et si notre bonne volonté se soutient et s'augmente.

3° Enfin ces auteurs supposent souvent, d'une manière implicite, que le simple regard est produit par une grande abondance de lumières et que le contraire a lieu pour l'oraison du discours. Mais il n'en est pas toujours ainsi, et l'on peut très bien concevoir que le fait inverse soit réalisé. Il ne faut pas, pour comparer deux degrés différents, supposer l'un à l'état lumineux et ardent; l'autre à l'état ténébreux et froid.

43. — Il y a une **seconde objection**, classique celle-là, contre l'oraison affective et surtout contre celle de simplicité. C'est qu'on y perd son temps; qu'on y reste dans l'oisiveté.

44. — **Réponse.** C'est là une simple apparence, due à une observation superficielle. On fait là *exactement les mêmes choses que dans la méditation.* Donc on travaille. Seulement on le fait d'une manière plus simple, plus douce, moins visible au premier abord; ce qui n'empêche pas le travail d'être aussi réel (1).

L'objection tient à un préjugé. Nous nous figurons souvent que le travail est la même chose que le bruit. Le peintre qui passe silencieusement son pinceau sur la toile, est-il moins actif que le forgeron qui s'agite et nous assourdit?

Nous croyons penser beaucoup et faire grande besogne quand nous sentons jaillir dans notre esprit une quantité de phrases ou d'images matérielles. Mais si cette activité d'ordre inférieur vient à diminuer, ainsi qu'il arrive le plus souvent quand l'oraison s'élève, nous avons plus de peine à prendre conscience de nos pensées. Nous en concluons à tort que nous ne pensons presque plus et que nous sommes tombés dans l'oisiveté.

De fait un certain vide s'est produit, certaines choses ont diminué; mais ce sont seulement les auxiliaires grossiers de la pensée, son enveloppe empruntée aux sens, et non la pensée elle-même. Celle-ci est devenue plus spirituelle, mais moins saisissable. Une bouteille paraît vide quand elle est seulement remplie d'air; et de

(1) Pour ceux qui confondent l'oraison de simplicité avec les pratiques quiétistes, voir **60** (seconde et troisième règle) et ch. IV, **10**.

même, le ciel, quand il est privé de nuages. Et pourtant cet air n'est pas le néant.

Mais étudions un cas où l'objection semble avoir plus de force, celui de l'attention amoureuse à Dieu, qui, nous l'avons vu (17), est une espèce particulière d'oraison de simplicité. Supposons que, pendant un temps notable, tel qu'un quart d'heure, elle se produise facilement sans être mélangée d'autre chose que de quelques distractions. On se contenterait alors d'aimer Dieu, sans ajouter d'autres actes spéciaux, tels que ceux d'humilité, de demande, etc., sans faire aucune application pratique, ni recevoir aucune lumière sur sa conduite. Ce cas extrême est probablement irréalisable; mais enfin supposons-le. Je dis que, même alors, on ne perd pas son temps si, comme je l'ai supposé (27), on a une assez bonne formation spirituelle.

En effet, pour bien régler sa conduite en dehors de l'oraison, il faut deux choses : savoir ce qu'il convient de faire en telle occurrence, et avoir la volonté, la force de l'exécuter. Dans l'oraison de méditation, on poursuit à la fois ces deux fins; mais rien n'empêche de séparer les deux opérations, et c'est ce qui arrive dans l'état que j'examine actuellement. On a renvoyé, en partie, l'instruction à un autre moment et on se contente de mettre en jeu la volonté, en se pénétrant de l'amour de Dieu, qui entraîne comme nécessairement la disposition générale au dévouement, au sacrifice.

Il y a beaucoup de personnes qui, pour agir saintement, n'ont pas besoin de formuler pendant l'oraison des *résolutions bien distinctes*. Il leur suffit de développer en elles-mêmes des *tendances* confuses de générosité. Elles restent longtemps sous leur influence. A l'heure utile, ce mouvement général de toutes leurs facultés les porte avec promptitude et comme instinctivement à l'action. Même quand l'homme veut tout prévoir dans le détail, que d'actes imprévus il produit chaque jour, grâce à un ensemble de dispositions qu'il lui serait difficile d'analyser!

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que les réflexions nombreuses et bien distinctes ne sont pas le seul moyen qui nous conduise à agir. Nous en avons un exemple frappant dans l'instinct d'imitation. Nous sommes entraînés, et parfois avec violence, à imiter ceux que nous aimons ou que nous fréquentons; et cela sans raisonnement. Cette tendance obscure, mais efficace, est utilisée dans la vie spirituelle, lorsque nous lisons des vies de saints,

ou que nous prenons pour sujet d'oraison la vie et la Passion de Notre-Seigneur. Si nous aimons vivement le divin Maître, nous nous sentons alors poussés à devenir meilleurs, à imiter ses vertus, à nous associer à ses souffrances. Il convient, je le reconnais, de corroborer cette action instinctive par nos raisonnements, si nous en avons la facilité. Mais ce n'est pas indispensable à tout le monde; voilà le point à retenir. C'est là, semble-t-il, ce que les ennemis de l'oraison de simplicité n'ont pas suffisamment remarqué.

Il en est de même pour nos habitudes, nos passions et nos divers besoins. Ils nous font agir plus ou moins automatiquement. Dès lors toute oraison où se développe le besoin de plaire à Dieu deviendra, presque à notre insu, la source d'une foule d'actions vertueuses. Elle créera la mentalité nécessaire, sans beaucoup recourir aux résolutions distinctes.

La vitalité donnée à la volonté par l'oraison de simplicité ne s'apercevra peut-être qu'au bout de quelque temps. De même, sous l'action du soleil, il se fait un travail immense de croissance dans les herbes des prairies et dans les forêts; et pourtant tous les principes vivants qui y sont cachés font leur œuvre lentement et sans bruit. Les millions de molécules de la sève y circulent comme des ouvriers qui bâtissent. De même dans l'oraison de simplicité, l'âme est un champ exposé au soleil divin. Il s'y fait une croissance silencieuse. Mais c'est un vrai travail. Nous verrons qu'il se passe quelque chose d'analogue, mais de plus saillant dans l'état mystique.

Ce qui contribue parfois à encourager l'objection ci-dessus, c'est qu'on donne à l'oraison de simplicité le nom d'oraison de repos, ce qui semble indiquer un état d'oisiveté. Mais ce serait exagérer le sens qu'on a prétendu donner ici au mot repos. Le P. de Caussade l'explique : « Il faut savoir que l'esprit et le cœur ne se reposent pas à la manière du corps, en cessant d'agir, mais plutôt en continuant d'agir d'une manière plus simple, plus douce et qui charme notre âme » (*Dialogues*, l. II, *dial. prélim.*). Il ajoute la comparaison de l'avare ou de l'ambitieux, qui « lorsqu'ils laissent reposer leur esprit ou leur cœur » ne cessent pas d'agir, ne sont pas oisifs, mais pensent à ce qu'ils aiment et s'y attachent de plus en plus.

Il y a encore une autre réponse à l'objection. Elle suppose un état extrême que j'ai déclaré chimérique (5). Lorsqu'on dit

qu'une personne pratique l'oraison de simplicité, il ne faut pas prendre le terme trop à la lettre. On ne prétend pas que la simplicité est stricte et dure une heure de suite. Il y a une foule de moments où les facultés opèrent comme dans la méditation commune et où, dès lors, on travaille comme tout le monde. Pourquoi continue-t-on à désigner cet exercice par le terme d'oraison de simplicité? C'est parce qu'on n'a pas de mots pour exprimer ces mélanges d'états divers et leurs mille nuances. On en est réduit à nommer l'oraison par sa *tendance d'ensemble,* par ce qui frappe l'attention à certains moments.

Les ennemis de l'oraison de simplicité oublient toutes ces restrictions, pourtant bien évidentes. Ils conçoivent un état idéal, surhumain, privé de tout ce qui le rend utile. Alors ils ont beau jeu pour le condamner. Prenons donc l'homme tel que Dieu l'a fait!

45. — Suite de l'objection. Soit, dira-t-on; dans cette oraison, on s'occupe d'une manière utile. Mais est-ce la *meilleure* manière d'employer son temps? La méditation n'est-elle pas plus profitable?

46. — Réponse. Ci-dessus j'ai montré que non, pourvu que certaines conditions soient remplies (**37**). Ne jugeons pas de l'efficacité d'une méthode par la complication des moyens qu'elle emploie. David n'avait qu'une fronde, dans sa lutte contre Goliath; mais il savait bien la manier. S'il lui eût fallu porter la cuirasse de Saül, son casque et son bouclier, il se fût trouvé fort embarrassé.

Mais enfin admettons qu'à certains moments, l'oraison de simplicité soit tellement mêlée de distractions qu'elle paraisse peu utile. Vaut-il mieux revenir à la méditation proprement dite? Oui, si on le peut. Mais, d'ordinaire, on y éprouvera non seulement du dégoût, mais une grande difficulté. C'est là, nous le dirons tout à l'heure (**54**), un signe non équivoque que le simple regard est le résultat d'une action divine. Or, s'il en est ainsi, il est clair que cette occupation est la meilleure, quand même nous n'arriverions pas à bien expliquer comment. Autrement Dieu nous inviterait ou même nous contraindrait à un état moins favorable à la production des vertus.

47. — Directeurs défavorables. Quand les directeurs font les objections dont je viens de parler, c'est quelquefois la faute

du pénitent, qui s'exprime d'une façon inexacte. Il dira, par exemple : « Je ne fais presque rien dans mon oraison » ; ou : « Je me contente d'y aimer Dieu ». Le directeur, s'il n'a pas étudié ces questions, ne sait pas comment compléter ces renseignements et ne peut que répondre : « Puisque votre oraison est sans profit véritable, revenez à la méditation. »

D'où l'on voit la nécessité d'instruire les pénitents, pour qu'ils apprennent à exposer clairement leur état d'âme.

48. — On arrive à la même conclusion, quand on voit que les personnes d'oraison se font à elles-mêmes l'objection ci-dessus. Tant qu'on ne leur a pas expliqué pourquoi elles sont dans une bonne voie, elles sont travaillées par des craintes. Elles luttent sans cesse contre leur attrait. De là des **peines intérieures**. C'est un devoir de leur rendre la paix, en dissipant leurs préjugés. Si elles n'ont, par exemple, de facilité que pour l'attention amoureuse et confuse à Dieu, il faut leur apprendre à s'en contenter.

49. — **Autre difficulté.** Les novices, ou même certains religieux formés, sont obligés de rendre compte de leur oraison, soit en particulier, à leur supérieur ou directeur, soit parfois en public. De là pour eux une préoccupation, si cette oraison est très simple. Voyant que d'autres se livrent à des développements magnifiques, ils ont honte de leur pauvreté apparente, et au lieu de passer le temps de l'oraison à aimer Dieu, sans trop d'idées distinctes, ils se tourmentent à y produire de belles pensées. S[te] J. de Chantal blâme cette conduite (Voir aux citations, **80**, 4°); et de même Boudon (*Le Règne de Dieu en l'oraison mentale*), l. I, ch. III).

Si la description de votre oraison tient en deux phrases, ne cherchez pas à en dire davantage ; le supérieur ne devra pas s'en étonner.

50. — Peut-on dire que les actes d'amour que l'on fait pendant l'oraison de *simple présence de Dieu* **comprennent implicitement** et éminemment les actes de différentes vertus?

Pas toujours, pas même dans l'oraison de quiétude, qui est cependant plus élevée que celle-ci. Cette phrase qu'on trouve dans quelques anciens auteurs, ne doit pas être prise à la lettre. Ils veulent dire que l'amour divin est la source des autres vertus, qu'il donne la disposition à les pratiquer ; mais il ne va pas jus-

qu'à en être par lui-même l'équivalent, car chaque vertu a son objet spécial qui diffère de celui de la charité.

Ou encore ces auteurs supposent sans le dire que la simplicité de cette oraison n'est qu'approximative et qu'il s'y trouve, au moins d'une manière obscure, des réflexions sur les diverses vertus et leurs motifs.

Les quiétistes, au contraire, prenaient à la lettre cette maxime que leur contemplation, réduite à presque rien, était un acte unique comprenant « éminemment » tous les autres, et par suite dispensant de tous les autres. Ils cherchaient par là à justifier leurs simplifications à outrance.

Pour éviter l'illusion sur ce point, il existe un moyen simple et naturel. Ce n'est pas d'analyser sans cesse son oraison, mais de voir comment on se comporte au dehors. Si les actes intérieurs de certaines vertus ont été produits au moins implicitement pendant la prière, ils se manifesteront ensuite, comme d'eux-mêmes, quand l'occasion s'en présentera. S'il y a un germe, il se développera.

51. — Nous avons comparé l'oraison méthodique avec celle de simplicité. Certaines personnes emploient des **arguments exagérés** pour se dispenser de la première. « Quelle complication ! disent-elles. En face d'un sujet, je ne pourrai jamais m'astreindre à y appliquer successivement les *trois puissances* de l'âme (mémoire, puis intelligence, puis volonté). J'ai besoin d'aller à Dieu tout droit. De même je ne puis me résigner à cette filière des *préludes*, des *compositions de lieu*, des *colloques*, etc. (1).

(1) Ces opérations se retrouvent sous des noms divers dans toutes les méthodes. L'enseignement de ces procédés n'est pas, comme on l'a cru parfois, le but principal des *Exercices* de S[t] Ignace. Ce livre sert à faire une retraite de trente jours et suppose un homme ayant un certain désir de se montrer généreux envers Dieu, mais retenu soit par l'ignorance des moyens à prendre, soit par sa faiblesse. Les *Exercices* sont savamment combinés pour développer graduellement en lui la générosité, et, s'il en est capable, l'amener jusqu'à l'héroïsme. Ce plan habile peut échapper aux regards d'un lecteur superficiel; on ne le comprend bien qu'en s'y soumettant, et, jusque dans ses détails en apparence les plus insignifiants. Cet agencement en vue d'un but précis est ce qui caractérise le livre, et fait qu'il ne ressemble à aucun de ceux qui l'ont précédé.

L'enseignement de l'oraison mentale n'est, pour S[t] Ignace, qu'un but secondaire ou un moyen. On pourrait concevoir un homme qui, en sortant des *Exercices*, ne ferait plus que de la prière vocale, et qui pourtant aurait atteint le but principal de cette grande retraite. Le point important est de réformer sa vie.

Ce qui est vrai, c'est que, du même coup, cet homme a appris à faire oraison ; et qu'ainsi il a un moyen puissant d'assurer sa persévérance dans le bien.

Cet attirail est trop lourd; il brise l'élan de l'âme. J'en veux aux prédicateurs de retraites qui se croient obligés de nous enseigner tant d'opérations savantes, ignorées des anciens âges. »

Je réponds que tout cela est plus compliqué en théorie qu'en pratique; tout comme les traités de rhétorique ou de logique. On y trouve beaucoup de mots savants, qui, au fond, expriment des opérations fort simples que nous faisons tous les jours sans y songer. Mais on les fait mieux lorsqu'on en a pris une connaissance explicite et qu'on les a isolées par l'analyse. Aussi les prédicateurs et auteurs ont raison de les enseigner, de distinguer ces différents actes, et de leur donner des noms qui fassent retenir cette distinction. Cela fait, je me plais à croire qu'ils songent à vous avertir que, *dans la pratique, vous pouvez vous y prendre de la manière qui vous réussira le mieux.*

Rien, par exemple, ne vous oblige, comme vous le croyez, à faire *successivement* l'exercice des trois puissances. Si cela vous paraît compliqué, faites tout simultanément. Ce sera de l'oraison fort simple; et je vous défie bien de simplifier davantage. Car dans toute oraison mentale, on est bien obligé de se souvenir, de penser et de vouloir.

Je pourrais montrer que les autres mots qui vous ont effrayé expriment des actes connus de tout temps, et que vous-même vous faites instinctivement. Seulement vous les séparez peu ou point, et vous n'en prenez guère conscience. Soit. Puisque cette simplification vous réussit, personne ne pense à la blâmer. Mais d'autres préféreront décomposer ces actes. Laissez-les faire.

En résumé, il est utile d'avoir appris la théorie; et il est nécessaire d'avoir de la liberté dans l'application.

§ 4. — Règles de conduite.

32. — Marques de vocation. Les directeurs ont souvent à résoudre, et avant tout autre, le problème suivant : étant donnée une personne qui pratique habituellement l'oraison affective ou celle de simple regard, à quels signes peut-on reconnaître, avec grande probabilité, que cette oraison se fait sous l'action de Dieu, et que dès lors il faut laisser continuer dans cette voie.

53. — Il y a **deux signes** nécessaires et suffisants, le *succès* et le *profit* (1).

Et d'abord, le succès ; on doit avoir de la *facilité* pour cet exercice, y réussir au moins *aussi bien que dans la méditation*.

Ensuite, le profit. Cette oraison doit exciter, au moins aussi bien que la méditation, au désir sincère de la perfection, et à la pratique des vertus. — Ce caractère ne se constate pas en un jour.

Plus ces signes seront accentués, plus l'action divine sera manifeste.

Notez bien que je n'ai pas dit que le succès et le profit doivent, être considérables ; mais seulement qu'il doit y en avoir autant qu'avec les anciennes méthodes. Il faut comparer l'âme avec elle-même, non avec d'autres qui sont conduites par une voie différente.

54. — Deux **signes complémentaires.** L'appel de Dieu deviendra indubitable, si la facilité est accompagnée de l'un des deux sentiments suivants : un attrait persistant pour ces oraisons ; de *la difficulté* et du *dégoût* pour la méditation.

Ces signes ne paraissent pas indispensables (2).

Beaucoup d'auteurs, je l'avoue, semblent admettre le contraire. Mais peut-être n'ont-ils pas songé à distinguer entre les conditions strictement exigibles, et celles de surérogation. Ou encore ils supposent implicitement que, dans la pratique, ces sentiments sont presque toujours réunis ; qu'ils forment comme un bloc inséparable. Peut-être ont-ils raison (3).

Quoi qu'il en soit, les deux premiers signes pourraient suffire à eux seuls pour qu'on n'inquiète pas ceux qui pratiquent ces oraisons. Si quelqu'un réussit dans une occupation sainte et en

(1) Plus généralement ces signes s'appliquent à un exercice spirituel d'espèce quelconque, quand on a vérifié préalablement qu'il est bon en lui-même. Ici c'est précisément le cas.

(2) Tel est l'avis de Bossuet : « Je suis bien persuadé qu'en se livrant à la seule foi, qui de sa nature n'est pas discursive ni raisonnante, on peut faire cesser le discours, *sans être dans l'impuissance* d'en faire... Cet état est bon et conforme à la doctrine de S[t] Paul qui ne demande pas le discours, mais la seule foi... Quand donc je trouverai un chrétien qui, *sans être dans cette impuissance* de discours, ou *sans songer qu'il y est, priera sans discours*, je n'aurai rien à lui dire, sinon qu'il croie et qu'il vive en paix » (Lettre à M[me] de Maisonfort, édition Vivès-Lachat, t. XXVII, p. 322).

(3) Je dis peut-être ; parce qu'il s'agit ici d'une question de fait, qui ne saurait être tranchée que par l'expérience. Or aucun auteur ne l'a discutée.

profite, quelle raison peut-on apporter pour l'en détourner? Dans l'ordre naturel, lorsqu'une personne nous consulte sur une profession honnête à embrasser, nous déclarons qu'elle agit sagement, si elle en prend une pour laquelle elle a de l'*aptitude*, et qui lui soit *profitable*. Par analogie, on doit agir de même pour les choix de l'ordre surnaturel.

Courbon fait remarquer que, dans ces passages d'un degré à l'autre, il y a trois inconvénients à éviter : le premier de ne pas vouloir quitter le degré où l'on s'est trouvé jusqu'alors; le second, de le quitter trop tard; le troisième, de le quitter trop tôt (part. II, ch. 1).

55. — Quand une personne se croit dans l'oraison de simplicité, il peut se présenter un **cas embarrassant** : celui où l'oraison simple est très aride, combattue par beaucoup de distractions. On ne voit plus guère apparaître les deux premiers signes ci-dessus. Que prouvent alors les deux autres? L'impuissance qu'on ressent provient-elle de l'action divine? Ne doit-on pas plutôt l'attribuer à la négligence, à la mollesse, ou à une fatigue générale?

56. — **Réponse**. On saura toujours à quoi s'en tenir sous le rapport de la fatigue, et on y remédiera de son mieux par les moyens ordinaires.

Mais pour l'accusation de paresse, il ne faut pas la lancer trop vite. Ainsi qu'il a été dit (**52**), du moment que des essais de méditation ne donneraient pas de meilleurs résultats, ni pour le temps de l'oraison ni pour la conduite en dehors, on ne doit pas être inquiété. A plus forte raison si la personne, que nous supposons sincère et de bonne volonté, déclare que, pour se livrer à des raisonnements variés, il lui faudrait des efforts, épuisants par leur continuité. Refuser un léger effort serait de la mollesse; mais il n'en est plus de même quand on recule devant un fardeau écrasant. On ne dit pas : Je ne veux pas; mais : Je ne peux pas.

57. — **Objection.** Oui; mais cette dernière affirmation ne repose-t-elle pas le plus souvent sur une illusion? une telle impossibilité n'est peut-être qu'apparente? C'est simplement de la torpeur. On en triompherait si on consentait à se secouer, à prendre fortement à cœur son progrès spirituel Peut-être est-ce là en réalité ce que Dieu voudrait?

58. — **Réponse**. Poussons à l'énergie; c'est fort bien en thèse générale. L'appel à l'effort est excellent, pourvu toutefois que le résultat obtenu soit meilleur et que la fatigue ne soit que momentanée. Pour beaucoup de personnes, cette double condition ne sera pas remplie. Elles se seront agitées sans profit sérieux, et en voulant fuir la mollesse, elles tomberont dans le surmenage, à la suite duquel elles ne pourront plus rien faire. Voilà où l'on arrive par le système de l'*effort quand même.*

La même difficulté de conduite se présente pour les études et pour la mortification. Lorsque quelqu'un croit faire bonnement ce qu'il peut, il est souvent amené à se demander s'il ne pourrait pas faire davantage. Et pourtant il faut bien s'arrêter quelque part. Malheureusement il n'y a pas de ligne tracée à la craie pour indiquer la frontière qu'il est sage de ne pas dépasser. C'est une affaire d'appréciation morale, de bonne volonté, de sincérité avec Dieu. Aimez Dieu et vous trouverez le juste milieu.

59. — **Autre cas**. Quelquefois la personne ne sait pas expliquer en quoi consiste au juste son oraison mentale. Que doit faire le directeur? — Il ne doit pas chercher une clarté impossible à obtenir. Il lui suffit de savoir si cette personne fait bonnement ce qu'elle peut, pendant l'oraison, et si elle en tire profit. Une telle méthode est simple et suffisante.

60. — **Trois règles de conduite** sur la difficulté de méditer. Elles s'appliquent à l'oraison de simplicité. Tous les auteurs sont d'accord pour les admettre.

Tout à l'heure nous nous demandions comment on pouvait savoir si on est appelé de Dieu à cet état. Nous supposons maintenant que la réponse est affirmative, il s'agit dès lors de fixer la manière de s'y comporter.

Première règle, concernant les actes pour lesquels on ne se sent pas de goût ou de facilité *pendant l'oraison* (réflexions, prières vocales, demandes, etc.) : ne jamais se faire violence pour les produire; mais se contenter de l'oraison de simplicité (qui, par hypothèse, peut réussir).

Le motif de cette règle est, qu'agir autrement serait contrarier l'action divine.

Seconde règle, concernant les actes pour lesquels on sent au contraire de la facilité pendant l'oraison : céder à cette tendance, au lieu de s'entêter à rester immobile.

La raison, c'est que nous n'avons pas trop de toutes nos facultés pour aller à Dieu. Quand nous le pouvons, servons-nous du raisonnement de la mémoire, de l'imagination. N'y renonçons que quand il y a de la difficulté à les exercer.

En résumé, il y a deux excès opposés à éviter : se forcer à la variété des actes, voyant là l'idéal de l'oraison; se forcer au repos par système, comme les quiétistes.

Sur ces questions, voir les réponses de St François de Sales à Ste J. de Chantal (*Vie* de la Sainte, par Mgr Bougaud, t. I, ch. XVIII); *Vie* du P. Balthasar Alvarez, par le P. du Pont; surtout le ch. XLI. Voir aussi les citations, n° **82**).

Troisième règle, à suivre *en dehors* de l'oraison proprement dite : profiter de toutes les occasions, soit pour s'instruire, soit pour exciter sa volonté; et compléter ainsi ce qui peut manquer à l'oraison elle-même.

61. — La seconde règle peut être énoncée sous une autre forme, à savoir qu'**on ne doit pas faire d'efforts** pour se mettre dans l'oraison de simplicité. C'est ce que les auteurs orthodoxes du XVIIe siècle exprimaient en disant de « ne pas s'y ingérer ». Les quiétistes admettaient le contraire.

On ne doit donc pas se dire : *Je tâcherai*, par système, de supprimer tous les actes distincts, même ceux que je pourrais faire facilement, tels que les actes variés de louange, de remerciement, de repentir, de demande, d'amour, etc.; et *je m'obligerai* à me contenter de la simple attention à Dieu, avec un regard d'amour. Outre que ce serait fort difficile, si la grâce n'y portait pas, ces efforts, provoqués uniquement par notre propre industrie, aboutiraient à une oraison qui ne serait pas profitable. Elle ne l'est que si elle se produit sous l'influence divine. On tombera ainsi dans une tiédeur déplorable; on ne songera plus à pratiquer, en dehors de l'oraison, les différentes vertus.

Cette erreur serait encore plus grave, si on *poussait* toute une communauté de religieuses à faire des *efforts* pour se mettre dans ce degré d'oraison. En effet, nous avons vu que, pour le pratiquer à l'état fréquent, il faut y être appelé par Dieu (**52**). Par suite, on ne doit y *pousser* personne ni surtout le faire pour une communauté entière. Généralement ses membres n'ont pas tous la même vocation, en fait d'oraison; ne les détournons pas de la leur. Il suffit à ces âmes d'avoir une instruction suffisante

pour qu'elles ne repoussent pas la grâce, *s'il plaît à Dieu d'agir*. Qu'on se contente de leur donner cette instruction.

62. — Pour **appliquer** les règles ci-dessus, on pourra s'inspirer de celles, plus détaillées, qui seront données dans le chapitre XIV, sur la ligature. Elles sont faites, il est vrai, pour le cas de la quiétude ; mais il est analogue, quoique plus nettement accusé (1).

Disons seulement que lorsque quelqu'un aura reconnu qu'il est souvent dans l'oraison de simplicité, il ne doit pas se faire scrupule de supprimer certaines prières vocales *non obligatoires*, s'il y sent de la difficulté, ou s'il voit qu'en les remplaçant par une oraison moins variée, il s'unit davantage à Dieu. « Dans l'oraison, dit St Thomas, il ne faut user de prières vocales et de signes extérieurs analogues que dans la mesure où on excite la dévotion intérieure. Mais si, par ces exercices, l'esprit est rendu distrait, ou s'il éprouve une certaine gêne (*si mens qualitercumque impediatur*), il faut s'en dispenser. Cela s'applique surtout à ceux qui se trouvent suffisamment disposés à la dévotion, sans avoir besoin d'aucun préliminaire de ce genre » (2.2. q. 83, a. 12. c).

Dans l'oraison mentale, il y a des personnes qui croient bien faire en se forçant à la variété des actes. St Ignace donne le conseil contraire : « Quand sur un point de méditation, dit-il, j'aurai trouvé le genre de dévotion que je désirais, je m'y reposerai, sans chercher avec inquiétude à passer outre, jusqu'à ce que mon âme soit pleinement satisfaite. » (*Exerc.* Ire *semaine*, add. 4). Le Saint oriente ainsi doucement vers l'oraison affective ou de simplicité les âmes que Dieu y appelle. Car cette reprise d'une pensée qui a frappé se fait avec plus *d'affection ou d'intuition*. Il recommande aussi de revenir sur ce qui, dans les méditations précédentes, aura causé (comme pensées ou affections) plus de consolation ou de désolation (1re *semaine*, *Exerc.* 3. Voir encore *Annot.* 2 ; 4e *semaine*, *notand.* 2 ; 2e manière de prier, et à la suite, la 2e règle).

63. — **Des essais.** Certains auteurs conseillent de faire par-

(1) St Jean de la Croix prévient que les règles qu'il a données pour « la contemplation passive » ou « parfaite » ne s'appliquent pas seulement à celle-ci, mais à une autre moins élevée ; c'est-à-dire « aux moments fortunés où Notre-Seigneur appelle l'âme à goûter une attention générale, sainte et pleine d'amour ; et à ceux dans lesquels l'âme, aidée de la grâce, *peut s'établir elle-même* » (*Montée*, l. II, ch. XXXI).

fois des *pauses* dans l'oraison mentale; ce qui revient à s'essayer à l'oraison de simplicité. Mais ce conseil doit être compris avec une restriction : les pauses doivent se faire si facilement qu'elles soient plutôt acceptées que provoquées (1). Car il faut laisser ce genre d'oraison se produire comme de lui-même, sans véritable effort de notre part (60). Et cela aura lieu si Dieu y appelle et que nos préjugés ne mettent pas obstacle à l'action divine.

Il va de soi également que ces pauses consistent, non à ne plus rien faire, mais à agir plus simplement.

64. — Doit-on **préparer un sujet** d'oraison, quand on est dans ces degrés?

Pour l'oraison affective, il n'y a pas de doute. Car elle s'exerce sur des sujets particuliers, qui peuvent varier d'un jour à l'autre.

Pour l'oraison de simple regard, on doit en dire évidemment autant, si elle change souvent de sujet. Il n'y a de difficulté que lorsqu'elle consiste toujours dans l'attention amoureuse à Dieu. Je dis que presque toujours il faut conseiller de préparer un sujet, parce que, ainsi que je l'ai répété, ce souvenir amoureux de Dieu n'est pas si exclusif qu'il ne s'y mêle, à titre secondaire, une foule d'autres idées. Il faut fournir un aliment à cette activité.

Il n'y a, sans doute, exception que dans un cas, c'est lorsqu'une *longue expérience* a montré que les sujets préparés ne servent *absolument à rien*, tandis que la simple pensée de Dieu fournit une occupation suffisante, et que les conséquences pratiques pour la conduite s'en tirent spontanément. Mais ce cas doit être excessivement rare. Dieu n'a une action aussi prépondérante que dans certains états mystiques très avancés. L'oraison de simplicité n'a pas de telles prétentions.

Même dans ce cas extrême il serait mieux d'arriver à l'oraison

(1) On cite souvent Bossuet comme poussant à faire des pauses (*États d'or.*, t. VII, n° 10). Mais le contexte montre qu'il parle de celles qui se produisent d'elles-mêmes. Comme le P. Balthasar Alvarez qu'il résume, il ne s'occupe que de l'état mystique. Or, dans cet état, le repos n'est qu'accepté. Du reste le P. B. Alvarez explique ailleurs sa pensée : « Ce n'est point tenter Dieu que de cesser *pour lors* les raisonnements sur des vérités particulières... Ces raisonnements, possibles en d'autres temps, *ne le sont pas alors* » (*Vie*, ch. XLI, *seconde difficulté*).

Courbon (part. III, ch. VI, à la fin) conseille les pauses, mais dans un cas tout différent. Il parle seulement des prières vocales et demande qu'on y fasse quelques interruptions pour échapper à une récitation routinière, et se remettre dans le recueillement.

Je crois que le P. de Caussade (*Instruct.*, part. II, dial. V) pousse trop à faire des pauses, et à les faire par système.

avec l'équivalent d'une préparation. On ne demande pas d'en changer tous les jours. Il suffit d'avoir quelques idées toutes prêtes, et d'être à même de s'en servir, si cela est nécessaire, surtout pendant les premiers moments.

St François de Sales eut à examiner cette question. La mère Marie de la Trinité, prieure des carmélites de Dijon, avait conseillé à Ste J. de Chantal de ne plus préparer sa méditation (1). Probablement on la jugeait arrivée, au moins, à l'oraison de simplicité. Cependant l'évêque de Genève désapprouva cette direction. Dans une lettre du 11 juin 1610, c'est-à-dire peu de temps avant que Ste J. de Chantal quittât la vie du monde, il lui disait : « Prendre pour méthode de ne se point préparer, cela m'est un peu dur... cela peut être utilement fait; mais que ce soit une règle, je confesse que j'ai un peu de répugnance. »

65. — Courbon signale une **tentation** qui peut survenir à ceux qui sont arrivés à l'oraison de simplicité. C'est « de ne prendre que peu de temps ou même point du tout, pour faire oraison, sous prétexte qu'on la fait toujours dans quelque occupation que ce soit ». On se figure même « qu'on la fait mieux en allant et venant ».

Mais ces personnes doivent se persuader « que l'attention amoureuse, en quoi consiste leur oraison, a besoin d'être fortifiée, parce qu'avec le temps, elle va diminuant comme un ressort qui s'affaiblit peu à peu. Car *cette attention est combattue* par une infinité d'autres qu'on ne peut pas s'empêcher d'avoir en agissant. Elle a donc besoin de se remettre et de se rétablir; et tout cela se fait dans les heures que l'on consacre spécialement à l'oraison » (part. III, ch. IX).

§ 5. — Coup d'œil sur l'histoire de l'oraison mentale.

66. — Avant le XVe siècle, ou tout au moins la fin du XVIe, on n'arrive pas à trouver dans l'Église d'oraison mentale méthodique, c'est-à-dire déterminée quant au *sujet*, à la *marche*, à la *durée* (2).

(1) *Vie* de la Sainte, par Mgr Bougaud, ch. X de la seconde édition, rectifiant le récit de la première.
(2) Toutefois les Chartreux paraissent avoir eu, dès le début, un temps déterminé

Il semble bien que l'oraison des **anciens ordres** consistait à se pénétrer des idées présentées par l'office divin et la sainte Écriture; puis, dans les moments de liberté, on y revenait doucement et sans plan préconçu. Les règles des Ordres antérieurs au XVIe siècle ne fixent clairement, comme oraison, que la récitation de l'office divin. Par le mot *oratio*, elles désignent les prières vocales. Il faut veiller à ne pas interpréter ce mot avec nos idées modernes. (Voir la collection de règles publiées par Holstenius, bibliothécaire du Vatican : *Codex regularum;* Rome, 1666, deux in-4°).

Comme exemple, prenons la règle primitive des Carmes. Composée par S[t] Albert, patriarche de Jérusalem, elle fut confirmée et modifiée en 1248, par le pape Innocent IV. S[te] Thérèse la rétablit pour le Carmel réformé, mais elle dut faire l'addition d'une heure d'oraison mentale. L'ancienne règle se contentait de dire : « Que les religieux demeurent dans leurs cellules, ou auprès, *méditant jour et nuit* la loi du Seigneur, et veillant en oraison, si ce n'est qu'ils aient d'autres occupations légitimes. » Or le vrai sens de ce texte est simplement de demander le recueillement et la pensée des choses divines, sans fixer le moyen à prendre : lecture, oraison vocale, etc. Car s'il s'était agi de méditation, avec la signification moderne du mot, on n'aurait pu imposer à presque personne de la faire sans interruption, « jour et nuit », et il aurait fallu fixer les méthodes à suivre. Cette interprétation large est celle donnée par la Théologie de Salamanque, composée par les Pères Carmes. Ils admettent qu'on satisfait à cette règle, même en étudiant la théologie scolastique et morale et toutes les sciences qui s'y rapportent (*Cursus theol. mor.*, tract. XXXI, c. IX, punct. 9, num. 63) (1).

pour l'oraison mentale. (Voir *Patrologie latine* de Migne, t. CLIII, col. 699, 701, *Guigonis consuetudines*.)

Les points de méditation sont conseillés à la fin du XV[e] siècle par Jean Monbaer, de Bruxelles (Mauburnus), mort à Paris en 1502 (*Meditarium*, membrum 3). Il appartenait à la pieuse association des *Frères de la vie commune*, fondée par Gérard de Groote à la fin du XIV[e] siècle et qui, des Pays-Bas, se répandit en Allemagne et en Italie. Thomas Kempis appartenait aux chanoines réguliers de cette confrérie.

Le P. Faber (*Progrès de la vie spirituelle*, ch. XV) s'est fait une singulière idée de l'oraison mentale « des anciens Pères et saints du désert », lorsqu'il dit que la méthode de S[t] Sulpice est « calquée fidèlement » sur elle. Il n'apporte aucune pièce justificative.

(1) Le commentateur de la règle de S[t] Benoît dans la *Patrologie latine* de Migne, t. LXVI, dit que « chez les anciens, *méditer* signifie souvent faire une simple lecture

Pour les Franciscains, nous trouvons des renseignements dans un traité du XVII[e] siècle, *Commentaria in statuta et constitutiones fratrum minorum*, par le R. P. Sanctorus de Melfi, qui l'écrivit par l'ordre de son général (Rome, 1643). Il résume ainsi la législation formulée par le Chapitre général de 1594 (1) et renouvelé par celui de 1642 : « Nous ordonnons qu'après complies, tous les religieux, soit convers, soit clercs, soit prêtres, s'adonnent dévotement à l'oraison mentale, pendant une demi-heure, et qu'ils y consacrent le même temps après matines. Cet exercice sera précédé d'une courte lecture dans quelque livre spirituel, pour servir de matière à la méditation » (c. v, stat. II, p. 394 et suiv.). Évidemment, cette ordonnance de la fin du XVI[e] siècle n'a pu créer un changement brusque. Elle suppose donc que, depuis quelque temps (nous ignorons lequel), l'usage de l'oraison mentale s'était répandu dans certaines maisons ou familles de l'Ordre. Mais elle suppose aussi que cet usage n'était pas encore universel ni obligatoire. Une évolution se produisait. Il serait intéressant que ces questions historiques soient élucidées par des spécialistes.

27. — Ces habitudes des anciens Ordres tiennent à plusieurs **causes**. La première est que l'oraison vocale de beaucoup de monastères était longue, et, dans ce cas, on se fatiguerait beaucoup si ensuite on voulait méditer par des procédés savants.

Une autre cause est qu'on suppléait à l'influence de la méditation par des règles assurant un recueillement persistant et par la fréquence des prières échelonnées tout le long de la journée. Le commentateur de la règle de S[t] Benoît, dans l'édition Migne (t. LXVI, col. 414, B) dit : « Dans les anciennes règles monastiques, nous ne trouvons aucune heure affectée à l'oraison mentale, parce qu'en tout lieu et en tout temps, on pensait aux choses célestes. » En un mot, il y avait une atmosphère, une *vie* continue d'oraison, qui résultait moins de tel exercice particulier que d'un ensemble. Quand, au contraire, on est très mêlé à la vie du monde, on est généralement obligé, pour se remettre dans le

(comme dans la seconde règle des saints Pères, ch. v) ou se livrer à une pieuse étude ». (col. 414, règle 8).

(1) Le *Codex redactus* des franciscains donne même des ordonnances antérieures sur « l'oraison mentale » : 1553 (Salamanque), 1579 (Paris), 1590 (Naples), 1593 (Valladolid). On cite même un texte assez obscur de 1475 (Naples), et un autre, un peu plus clair, de 1532 (Messine).

divin, de donner une forme plus tranchée à certains exercices ou à certains de leurs éléments, tels que la préparation et les résolutions. En fait nous leur voyons jouer un rôle important dans les congrégations plus modernes d'hommes ou de femmes qui ont supprimé ou diminué la récitation de l'office en commun.

Enfin le mode d'oraison des anciens s'explique par la vie intellectuelle de leur époque. Ayant très peu de livres, ils ne variaient pas, comme nous, leurs lectures. Ils s'habituaient à vivre d'un petit nombre d'idées, ainsi qu'on le fait encore dans l'immobile Orient et les couvents du rite grec. Les anciens avaient donc une âme moins compliquée, plus lente que la nôtre; leur oraison s'en ressentait.

Les grands changements se sont produits en Occident à la suite de la Renaissance, quand la pensée humaine est devenue, je ne dis pas plus profonde, mais plus remuante; mouvement qui a toujours été en s'accentuant.

68. — **St Ignace** lui-même ne songea pas à changer l'usage universel. Au moment où l'on entrait dans son Ordre, il faisait suivre ses *Exercices* pendant un mois en silence. Ensuite, l'oraison obligatoire du matin consistait uniquement en une demi-heure de prières vocales, la récitation du petit office de la Ste Vierge. Les profès n'étaient invités que d'une manière générale à consacrer à la prière le plus possible de leur temps libre. Ce régime dura une trentaine d'années; puis l'oraison mentale s'introduisit peu à peu.

69. — Au XVIIe siècle, la **méthode de St Sulpice** devint célèbre. Elle a passé par deux phases assez différentes, comme l'a montré M. Letourneau, curé de St-Sulpice, dans son livre très documenté : *Méthode d'oraison mentale du séminaire de St-Sulpice* (Lecoffre, 1903).

La première rédaction, due à M. Olier (1656), est semblable à l'oraison de M. de Condren, qui lui-même la tenait du cardinal de Bérulle (*ibid.*; append., p. 322). C'était presque uniquement une oraison affective, supposant des hommes déjà instruits, et n'ayant guère besoin que d'exciter leur volonté (1). Sans cher-

(1) En face des sujets d'oraison, dit M. de Bérulle, « on confesse son indignité et *son impuissance à les approfondir par ses pensées*, se contentant de les *regarder* avec humilité, pour les honorer et les révérer, *jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu* de

cher à développer un sujet, on « adore » Jésus-Christ dans un de ses mystères, puis on tâche d'entrer « en participation » de ses sentiments (*ibid.*, ch. I, p. 6, 7).

La seconde rédaction est due à M. Tronson. Il fit un changement profond, mais qui, à première vue, a pu paraître insignifiant. Il voulut rendre l'exercice plus pratique, l'adapter aux séminaristes, qui, au point de vue de l'oraison, sont des commençants. Pour cela il transforma l'oraison affective de M. Olier en vraie méditation, ajoutant des considérations et renforçant les demandes (*Ibid.*, ch. II).

70. — De ce que, dans l'Église, on a été longtemps sans se servir de l'oraison mentale méthodique, il ne faut pas conclure qu'elle est inutile, ni vouloir la supprimer, sous prétexte de remettre en honneur la spiritualité antique. Les méthodes ont été un **progrès**, et ce progrès a été amené naturellement et forcément par le changement des esprits, comme je l'ai montré plus haut.

De nos jours, il faut éviter deux exagérations opposées : l'une, d'être l'esclave des méthodes; l'autre, de les dédaigner; l'une, de vouloir les imposer à tout le monde; l'autre, d'en détourner tout le monde. La vérité est entre deux : conseillez les méthodes à ceux qui peuvent s'en servir et en tirer parti (Voir Suarez, *De religione Societatis Jesu*, l. IX, c. VI, n° 3).

Nous avons un exemple de cette largeur d'esprit dans un conseil donné par le P. Achille Gagliardi, S. J. qui, le premier, commenta les *Exercices* de S[t] Ignace, et qui fait autorité dans la matière. Parlant de l'examen particulier, il dit : « Cet examen est très important pour tous; mais il en est autrement de la *méthode* stricte qui consiste à marquer des points sur des lignes. Elle est inutile et même nuisible aux scrupuleux, et à ceux qui manquent de mémoire ou d'imagination; qu'ils fassent autrement cet examen. » (*Commentarii; proœmium*, § 2).

71. — L'oraison **de simplicité** a évidemment été pratiquée

regarder notre bassesse et notre pauvreté, et nous donner sa lumière pour entendre ces sujets ». M. Olier dit : Dans cette participation « Dieu communique ses dons par *la seule* opération intime de son esprit. L'âme qui expérimente quelque opération secrète en son cœur, *se doit tenir en repos et en silence...., sans vouloir opérer par soi-même*, ni faire des efforts qui troubleraient les opérations pures et saintes de l'Esprit divin en elle » (*ibid.*, p. 8). M. Tronson dit au contraire que cette partie de l'oraison « se doit faire *particulièrement* par la demande » (p. 136).

de tout temps. Mais l'art de l'exposer n'a progressé que lentement. Elle a été souvent décrite d'une manière obscure ou trop brève, ou sans la bien distinguer de l'union mystique. Il serait intéressant de débrouiller l'évolution de cette exposition.

On constate du moins que, peu à peu, pendant la première moitié du XVIIe siècle, la notion de ce degré passe des livres savants dans les traités de vulgarisation pieuse. On le doit probablement à l'enseignement de Ste J. de Chantal, répandu de tous côtés par ses filles.

Mais l'ivraie du quiétisme pousse à côté du bon grain. En 1687, l'Église est obligée d'intervenir pour qu'on ne fausse pas, en l'exagérant, l'oraison de simplicité, et elle condamne le quiétisme.

De nos jours, il serait grandement à désirer que, dans les livres ou les instructions aux novices, on donnât au moins quelques légères idées de ce degré, au lieu de laisser croire qu'il n'y a pas de milieu entre raisonner dans l'oraison et être enlevé par l'extase. Que de directeurs ou de maîtresses des novices n'ont jamais entendu parler de cet intermédiaire! et alors comment peuvent-ils diriger, en vue soit du présent, soit de l'avenir, les âmes fort nombreuses qui se trouvent dans cet état? Ils seront portés à leur dire : puisque vous n'êtes pas arrivées à l'état mystique, il faut rester dans la méditation.

St Jean de la Croix dénonce ces directions incomplètes (Prologue de la *Montée; Vive Flamme,* strophe 3, § 4 et 12. Voir encore mon chapitre XXVI) ; et il le fait en termes fort vifs. Mais je n'insiste pas, car on me dirait que des reproches visant des personnes regardées comme très éclairées ne peuvent être tolérées que de la part d'un saint. Peut-être même ajouterait-on à demi-voix, qu'ici le saint a des exigences trop gênantes. Ne discutons pas!

C'est pour remédier un peu à cet état de choses que j'ai traité si au long de l'oraison de simplicité. Je regarde ce chapitre comme aussi utile, à lui seul, que la partie proprement mystique dont je vais bientôt parler.

CITATIONS (1)

---

§ 1. — Existence (2) et nature de l'oraison de simplicité.

72. — Ste J. de Chantal (Lettre à St François de Sales; la Ire de l'édition Barthélemy; ou ch. XVIII de la *Vie* de la sainte, par Mgr Bougaud) (3) :

1° « Mon esprit en sa fine pointe est une *très simple unité :* il ne s'unit pas, car quand il veut faire des actes d'union, en certaines occasions, il sent de l'effort et voit clairement *qu'il ne se peut unir mais demeurer uni :* l'âme ne voudrait bouger de là. Elle ne pense ni ne fait chose quelconque, *sinon un certain enfoncement de désir,* qui se fait quasi imperceptiblement, *que Dieu fasse d'elle et de toutes créatures, en toutes choses, tout ce qui lui plaira* (4). Elle ne voudrait faire *que cela* pour l'exercice du matin, pour celui de la sainte messe, pour préparation à la sainte communion, pour action de grâces de tous les bienfaits ; enfin pour toutes choses, elle voudrait seulement demeurer en cette très simple unité d'esprit avec Dieu, *sans étendre sa vue ailleurs.* »

2° « Vous m'avez donné un bon sujet de confusion, de m'avoir demandé mon oraison. Hélas! ma fille, ce n'est que distraction et un peu de souffrance pour l'ordinaire. Car que peut faire un pauvre chétif esprit, rempli de mille sortes d'affaires, que cela? Et je vous dis confidemment et simplement qu'il y a environ *vingt ans* que Dieu m'ôta tout pouvoir de rien faire à l'oraison avec l'entendement, et la considération ou méditation; et que *tout ce que je puis faire* est de souffrir et d'arrêter très simplement mon esprit en Dieu, adhérant à son opération par une entière remise, sans en faire les actes, sinon que j'y

(1) Dans cet ouvrage, je rangerai, autant que possible, les citations par ordre chronologique des auteurs. Toutefois il sera souvent utile de commencer par Ste Thérèse, ou quelque écrivain donnant un texte décisif.

(2) Cette existence est prouvée par les citations qui vont suivre et par celles qui établissent (ch. IV) l'existence de la *contemplation acquise.* Car cette dernière n'est autre que l'oraison de simplicité, en vertu des définitions reçues.

(3) Peut-être, en écrivant ces lignes, la sainte avait-elle en vue un état plus élevé que l'oraison de simplicité. En tous cas on peut appliquer ce texte à ce dernier état. Les textes suivants sont plus concluants.

(4) Ici, la sainte particularise un peu l'occupation de cette oraison, d'après son attrait; ou encore cet état était accompagné de souffrance et alors il amenait fréquemment des actes de conformité à la volonté de Dieu.

sois excitée par son mouvement, attendant là ce qu'il plaît à sa bonté de me donner » (Édition Blaise, lettre 282, à une supérieure).

3° Diverses espèces. Avis aux directeurs :

« Il y a divers degrés en cette manière d'oraison. Comme en toutes les autres; les unes possédant cette *unique simplicité et repos* en bien plus éminent degré que les autres, et y recevant diverses lumières... Cet attrait nous est tellement propre, que les âmes qu'on en tire semblent sortir de leurs centres, perdant la liberté d'esprit, et entrant dans une certaine contrainte et entortillement, qui leur ôte leur paix » (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24; édition Migne, col. 237).

4° Sur l'espèce sèche :

« Il arrive souvent que les âmes qui sont en cette voie sont travaillées de beaucoup de *distractions* et qu'elles demeurent sans aucun appui sensible, Notre-Seigneur leur retirant les *sentiments de sa douce présence, et toutes sortes d'aides et de lumières intérieures;* de sorte qu'elles demeurent dans une *totale impuissance et insensibilité*, bien que quelquefois moins. Cela étonne un peu les âmes qui ne sont pas encore bien expérimentées; mais elles doivent demeurer fermes, et se reposer en Dieu par-dessus toute vue et sentiment, *souffrant*, recevant et chérissant également toutes les voies et opérations qu'il plaira à Dieu faire en elles... Elles doivent avec la pointe suprême de leur esprit se joindre à Dieu, *et se perdre toutes en lui*, trouvant par ce moyen la paix au milieu de la *guerre*, et le repos dans le travail » (*Ibid.*, col. 237).

5° Même sujet. Ne pas s'obstiner à s'analyser :

« Il y a des âmes, entre celles que Dieu conduit par cette *voie de simplicité*, que sa divine bonté dénue si extraordinairement de toute satisfaction, désir et sentiment, qu'elles ont peine de *se supporter* et de *s'exprimer*, parce que ce qui se passe en leur intérieur est si mince, si délicat et imperceptible, pour être tout à l'extrême pointe de l'esprit, qu'*elles ne savent comment en parler*. Et quelquefois ces âmes souffrent beaucoup si les supérieures ne connaissent pas leur chemin, parce que, craignant d'être inutiles et de perdre le temps, *elles veulent faire quelque chose* et se travaillent la tête à force de réflexions, pour remarquer ce qui se passe en elles; cela leur est très préjudiciable et les fait tomber en de grands entortillements d'esprit, que l'on a peine à démêler si elles ne se soumettent à quitter les réflexions tout à fait, et à *souffrir avec patience* la peine qu'elles sentent, laquelle bien souvent ne procède que de ce qu'elles veulent toujours faire quelque chose, *ne se contentant pas de ce qu'elles ont, ce qui trouble leur paix*, et leur fait perdre cette très simple et très délicate occupation intérieure de leur volonté » (*Lettre à une supérieure*; édition Plon, t. III, p. 338).

6° Préjugés contre l'oraison de simplicité :

« Notre bienheureux Père la disait être très sainte et salutaire, et qu'elle comprenait tout ce qui se pouvait désirer pour le service de Dieu. Or, néanmoins je sais qu'elle est fort combattue par ceux que Dieu conduit par la voie du discours, et plusieurs de nos sœurs en ont été troublées, leur disant qu'elles sont oisives et perdent leur temps. Mais, sans vouloir manquer au respect que je dois à ces personnes-là, je vous assure, mes très chères sœurs, que vous ne devez point vous détourner de votre train pour tels discours. Car notre bienheu-

reux Père, qui entendait excellemment toutes sortes d'oraisons, ainsi qu'il se voit en ses écrits, a toujours approuvé celle-ci; et disait encore que, tandis que les autres mangent *diverses* viandes à la table du Sauveur, [il faut que] nous reposions nos âmes et toutes nos affections, par une toute simple confiance, sur sa poitrine amoureuse. Avec un si solide conseil, il nous faut demeurer fermes, et suivre fidèlement cette voie dès que nous y serons attirées. Car il ne s'y faut pas porter de nous-mêmes, mais attendre avec humilité et patience l'heure que notre divin Sauveur a destinée pour nous introduire en ce bonheur. Car enfin, pour aller à Dieu et arriver à lui, il se faut laisser conduire par son esprit. Ce qui est de son choix est toujours le meilleur pour nous » (*Réponses sur le Coutumier*, art. 24, édition Migne, col. 236).

Parlant de l'oraison de simple présence de Dieu : « Les avis des personnes religieuses sont pour l'ordinaire fort contraires à cela, ce qui met en grande peine les filles [de la Visitation] et quelquefois celles qui les gouvernent » (Lettre à la mère Favre, du 10 novembre 1630. Edition Plon, 1878, t. III, lettre 1053; édition Migne, t. II, col. 1602).

73. — St Ignace (seconde lettre à la sœur Rejadella; Venise, 1536) :

« Toute méditation où l'entendement travaille fatigue le corps. Il est *d'autres méditations*, également dans l'ordre de Dieu, qui sont reposantes, pleines de paix pour l'entendement, sans travail pour les facultés intérieures de l'âme, et se font sans effort intérieur ni physique. »

St Ignace ayant été consulté sur les exercices qu'on devait exiger des scolastiques de son Ordre, répondit qu'il fallait éviter de les surcharger de méditations. On leur demanderait avant tout deux exercices très simples, courts, mais fréquemment répétés : l'attention amoureuse à Dieu présent et l'offrande de leurs travaux. « Ce sera facile... et, s'ils sont bien disposés, ils attireront ainsi des visites de Dieu, qui, malgré leur peu de durée, apporteront de grands résultats » (Réponse au P. Brandon; *Lettres* de St Ignace; t. II de l'édition de Madrid, 1875; appendice, p. 560).

74. — Le P. Nouet (*Conduite de l'homme d'oraison*) :

« Après que l'homme d'oraison a fait un progrès considérable dans la méditation, il passe insensiblement à l'oraison affective, qui, étant entre la méditation et la contemplation comme l'aurore entre la nuit et le jour, tient quelque chose de l'une et de l'autre. Dans ses commencements elle tient plus de la méditation; parce qu'*elle se sert encore du discours, mais peu* en comparaison du temps qu'elle emploie aux affections; parce qu'ayant acquis beaucoup de lumières par le long usage des considérations et du raisonnement, *elle entre aussitôt dans son sujet, et en voit toutes les suites sans beaucoup de peine*, d'où vient que la volonté est bientôt émue. De là vient qu'à mesure qu'elle se perfectionne, elle quitte le raisonnement et se contentant d'une simple vue, *d'un doux souvenir* de Dieu et de Jésus-Christ son Fils unique, elle produit plusieurs affections amoureuses, selon les divers mouvements que le Saint-Esprit lui donne. Mais quand elle est arrivée au plus haut point de sa perfection, *elle simplifie ses affections aussi bien que ses lumières*; en sorte que l'âme demeurera quelquefois une heure, quelquefois un jour, quelquefois davantage dans un même sentiment d'amour, ou de contrition, ou de révérence, ou de quelque autre mouvement dont elle a reçu l'impression » (l. IV, ch. I).

75. — Le P. Grou, sur « la voie de la simplicité ». Il entend par là une de ses espèces, l'attention amoureuse à Dieu :

« Au lieu de l'exercice compliqué et fatigant de la mémoire, de l'entendement et de la volonté, qui s'appliquent dans la méditation, tantôt à un sujet, tantôt à un autre, Dieu met souvent l'âme dans une *oraison simple*, où l'esprit n'a point d'autre objet qu'une vue confuse et générale de Dieu ; le cœur, point d'autre sentiment qu'un goût de Dieu doux et paisible, qui la nourrit sans effort, comme le lait nourrit les enfants. L'âme aperçoit alors si peu ses opérations, tant elles sont subtiles et délicates, qu'*il lui semble qu'elle est oisive*, et plongée dans une espèce de sommeil... Enfin il la dégage d'une multitude de pratiques dont elle se servait auparavant pour entretenir sa piété, mais qui, comme autant d'entraves, ne feraient plus que la gêner et la retirer de sa simplicité » (*L'intérieur de Jésus et de Marie ;* t. I, ch. XL ; édition du P. Cadrès) (1).

76. — Le R. P. de Clorivière. Après avoir décrit l'oraison affective (opuscule sur la prière, l. II, ch. XX), il passe au degré suivant, qu'il appelle oraison de recueillement :

« De nouvelles grâces sont la récompense des âmes [qui sont] fidèles à répondre aux desseins de Dieu... Elles sont comme imperceptiblement élevées à un état plus parfait. Leur amour, quoique plus vif, n'a plus le même attrait, parce qu'il est plus éclairé. Elles voient clairement, elles sentent que ce n'est ni la *multiplicité* ni la *variété* de leurs actes qui les rendent plus agréables à Dieu ; que plus les actes sont *simples*, plus ils sont parfaits et mettent l'âme dans ce calme où Dieu se plaît à agir... Elles se retirent peu à peu de la *multiplicité* des actes, qui n'a plus pour elles le même attrait, et qui contribuerait plutôt à les dissiper qu'à les rappeler à Dieu, en les empêchant de suivre la conduite de l'Esprit-Saint » (l. II, ch. XXIV). Voir encore ch. VII. Au chapitre XXXI, le R. P. interprète comme je l'ai fait (ch. I, 8) l'opuscule de Bossuet sur l'oraison de simplicité.

77. — S[te] Thérèse décrit l'oraison affective, sans pourtant lui donner de nom :

« Quant à ceux qui, comme moi, loin de se servir de l'entendement, trouvent plutôt en lui un obstacle qu'un secours, ils n'ont qu'une chose à faire : *prendre patience*, jusqu'à ce qu'il plaise au Seigneur d'occuper leur esprit et de leur donner sa lumière. M'adressant à ceux qui discourent, je leur recommande de ne pas consumer tout le temps de l'oraison à approfondir le sujet qu'ils méditent... Il leur semble qu'il ne doit pas y avoir pour eux de jour de dimanche, ni un instant de suspension de travail. Que dis-je ? *Ils considèrent comme perdu le temps qui n'est pas ainsi employé*. Et moi, je regarde cette perte comme un gain très précieux, que doivent-ils donc faire ? Se mettre, comme je l'ai dit, en présence de Notre-Seigneur, *s'entretenir avec lui* sans fatiguer l'entendement, et savourer le bonheur d'être en sa compagnie. Là, point de pénibles raisonne-

(1) Le biographe du P. Grou nous dit qu'il décrivait là son etat habituel (*ibid.*, pp. LIV-LV).

J'aurais pu citer, sur le même état d'oraison, un autre passage du même auteur, tiré de son *Manuel des âmes intérieures* (chapitre sur *la simplicité*, à la fin du volume). Mais il renferme des expressions exagérées, comme celles-ci : l'âme « ne s'occupe de rien », « elle ne sait pas si elle fait oraison » ; « on passe ainsi des heures sans dégoût ». Il s'en faut que ce dernier cas se présente pour tout le monde.

ments, mais une simple exposition de nos besoins et des motifs qu'aurait le divin Maître de ne pas nous souffrir à ses pieds. Il faut, suivant les temps, varier cette occupation, afin de ne pas se dégoûter par la continuité de la même nourriture » (*Vie*, ch. XIII).

§ 2. — Première règle de conduite : ne pas faire d'efforts pour produire des actes si on y éprouve de la difficulté (60).

78. — St Jean de la Croix :

1° « Le temps est venu de passer de la *méditation* à la *contemplation*, lorsque les actes *discursifs* que l'âme faisait naguère par elle-même viennent à lui manquer, lorsquelle se voit privée des goûts et des ferveurs sensibles dont elle jouissait... Une fois arrivée là, il faut diriger l'âme par une voie tout opposée à celle qu'on lui faisait suivre auparavant. Naguère on lui donnait un sujet de méditation, elle s'appliquait à l'étudier; maintenant on doit le lui interdire et lui défendre de méditer. D'ailleurs elle n'y réussirait pas, lors même qu'elle le voudrait... Le Seigneur répond alors secrètement et tranquillement dans l'âme la sagesse et la lumière, sans qu'il se fasse en elle beaucoup d'actes *distincts*, *formulés* ou *réitérés* » (*Vive Flamme*, str. 3, vers. 3, § 5, 6).

2° « Il y a des âmes qui, au lieu de *se livrer à Dieu* et de seconder son opération, l'entravent sans cesse par leur *action indiscrète* ou par leur résistance. Elles ressemblent aux petits enfants, qui *s'obstinant à marcher* eux-mêmes, trépignent et pleurent lorsque leur mère veut les porter dans ses bras; d'où il résulte que [leur mère les déposant à terre] ils ne peuvent marcher, ou s'ils marchent, *ils ne font jamais que des pas d'enfant*. [Dans ce traité] nous enseignerons cette science, qui consiste à *se laisser conduire* par l'esprit de Dieu » (Prologue de *La Montée*).

79. — St François de Sales :

1° « Que celles qui n'y entendent rien [au latin de l'office] se tiennent simplement attentives à Dieu, faisant des élancements amoureux, tandis que l'autre chœur dit le verset et qu'elles font les pauses » (*Directoire* de la Visitation, art. 4).

Parlant des exercices intérieurs commandés par le Directoire !

« Quand, par le progrès du temps, les âmes se sont exercées à cette *multiplicité* d'actes intérieurs; il faut que ces exercices s'*unissent* en un exercice de plus grande *simplicité*, de sorte que cette *multiplicité* se convertisse en *unité* » (*ibid.*, fin de l'art. 13).

2° « Quand vous serez en cette simple et pure confiance filiale auprès de Notre-Seigneur, *demeurez-y*, mon cher Théotime, *sans vous remuer nullement* pour faire des actes sensibles, ni de l'entendement, ni de la volonté. Car cet *amour simple* de confiance et cet endormissement *amoureux* de votre esprit entre les bras du Sauveur comprend par excellence tout ce que vous allez chercher çà et là suivant votre goût. Il est mieux de dormir sur cette sacrée poitrine que de veiller ailleurs, quelque part que ce soit » (*Tr. de l'am. de Dieu*, l. VI, ch. IX).

3° St François de Sales a composé, à l'usage de la Visitation, un *Directoire*

spirituel pour les actions journalières. Il y indique un grand nombre de petits exercices, intentions, oraisons jaculatoires, etc., correspondant aux différentes heures de la journée, et termine l'article XII par l'*Avis* suivant :

« Le Directoire propose *quantité d'exercices,* il est vrai ; et il est encore bon et convenable *pour le commencement* de tenir les esprits rangés et occupés ; mais quand, par le progrès du temps, les âmes se sont exercées en cette *multiplicité* d'actes intérieurs, et qu'elles sont façonnées, dérompues et dégourdies, alors il faut que ces exercices s'unissent en un exercice de plus grande *simplicité*, à savoir, ou à l'amour de confiance, ou de l'union et réunion du cœur à la volonté de Dieu, ainsi que l'exercice de l'union marque ; de sorte que cette *multiplicité* se convertisse en *unité*. Mais c'est à la supérieure à connaître et discerner l'attrait intérieur, et l'état de chacune de ses filles en particulier, afin qu'elle les conduise toutes selon le bon plaisir de Dieu. Et de plus s'il se trouve quelques âmes, voire même au noviciat, qui craignent trop d'assujettir leur esprit aux exercices marqués ; pourvu que cette crainte ne procède pas de caprice, outrecuidance, dédain ou chagrin, c'est à la prudente maîtresse de les conduire par une autre voie, bien que pour l'ordinaire, celle-ci soit utile, ainsi que l'expérience le fait voir » (*Œuvres*, édition Migne, t. V, col. 169).

80. — Ste J. de Chantal :

1° « Dieu, dans cet état, est l'agent particulier qui dresse et enseigne ; l'âme est celle qui reçoit les biens très spirituels qu'on lui donne, qui sont *l'attention* et *l'amour divin* tout ensemble. Et puisque sa bonté traite pour lors avec l'âme en manière de donneur, l'âme doit aller à Dieu avec un cœur confiant, *sans particulariser* d'autres actes que ceux auxquels *elle se sent inclinée* par lui, demeurant comme passive, *sans faire de soi aucune diligence,* avec ce regard de simple quiétude, comme qui ouvrirait les yeux avec une œillade enfantine, avec une attentipn simple pour conjoindre ainsi amour avec amour. Si on veut agir et sortir de cette attention amoureuse très simple et tranquille sans discours, on empêche les biens que Dieu communique par cette seule attention qu'il requiert» (*Opuscules*, édit. Plon, t. III, p. 278).

2° « Si en l'oraison l'âme sent quelques touches de Dieu, par lesquelles il montre qu'il veut se communiquer à elle, il faut alors cesser toute opération et s'arrêter tout court, pour donner lieu à sa venue, et ne la point empêcher par des actions faites à contre-temps, mais se disposer avec le silence intérieur et un profond respect à le recevoir » (*Ibid.*, p. 262).

3° Sur la pensée des mystères de Notre-Seigneur. La sainte écrivait à St François de Sales.

« Souvent j'ai été en peine, voyant que tous les prédicateurs et bons livres enseignent qu'il faut considérer et méditer les bénéfices [bienfaits] de Notre-Seigneur, sa grandeur, les mystères de notre Rédemption, spécialement lorsque l'Eglise nous les présente. Cependant l'âme qui est dans cet état d'*unique regard* et oisiveté, voulant s'essayer de le faire, *ne le peut en façon quelconque,* ce dont souvent elle se peine beaucoup. Mais il me semble néanmoins qu'*elle le fait en une manière excellente*, qui est un *simple souvenir* et représentation fort délicate du mystère, avec des affections douces et savoureuses ». Le saint répondit : « Que l'âme s'arrête aux mystères en la façon que Dieu lui a donnée, car les prédicateurs et les livres spirituels ne l'entendent pas autrement » (*Vie* de la

sainte par la Mère de Chaugy, l. III, ch. xxiv, et *Œuvres* de la sainte, édition Migne, t. II, col. 857).

4° « Lorsqu'à l'oraison, on est attiré à une grande *simplicité*, il ne faut pas se mettre en peine quand, autour des bonnes fêtes, on ne s'y occupe pas aux pensées de ces grands mystères, car *il faut toujours suivre son attrait.* Hors de l'oraison, on peut faire des pensées, et regarder simplement les mystères ou les lire; car bien qu'on n'y fasse pas de grandes considérations, on ne laisse pas de sentir en soi certaines douces affections d'imitation, de joie ou autres. Et pour l'oraison, *le grand secret est toujours d'y suivre l'attrait qui nous est donné*... Les âmes attirées à la *simplicité* dans l'oraison doivent avoir grand soin de retrancher un certain empressement qui donne souvent envie de faire et *multiplier les actes* en icelle... Comme il ne faut jamais se porter de soi-même à cette oraison, aussi faut-il suivre l'attrait » (*Entretien* 36. Edition Plon de 1875, t. II, p. 350 et suiv.).

81. — Bossuet :

« Tout ce qui unit à Dieu, tout ce qui fait qu'on le goûte, qu'on se plaît en lui, qu'on se réjouit de sa gloire, et qu'on l'aime si purement qu'on fait sa félicité de la sienne; et que, non content des discours, des pensées, des affections et des résolutions, on en vient solidement à *la pratique* du détachement de soi-même et des créatures : tout cela est bon, tout cela est la vraie oraison. Il faut observer de *ne pas tourmenter sa tête*, ni même *trop exciter son cœur;* mais prendre ce qui se présente à la vue de l'âme avec humilité et simplicité, *sans ces efforts violents* qui sont plus imaginaires que véritables et *fonciers;* se laisser doucement attirer à Dieu, s'abandonnant à son Esprit » (Opuscule *De la meilleure manière de faire oraison.* Edition Vivès-Lachat, t. VII, p. 501).

82. — Pensée du curé d'Ars :

« On n'a pas besoin de tant parler pour bien prier. On sait que le bon Dieu est là, dans le saint tabernacle; on lui ouvre son cœur; *on se complaît en sa sainte présence:* c'est la meilleure prière » (*Vie* par M. Monnin, l. V, c. iv).

§ 3. — Seconde règle : ne pas faire d'efforts pour empêcher les actes. — Troisième règle.

83. — S[t] Liguori s'élève contre certains mystiques qui oublient cette règle, et qui, avant qu'on ne soit arrivé à l'état mystique, proscrivent d'une manière générale tous « les actes de la volonté : ceux d'amour, d'oblation, de résignation, etc. ». Il conclut ainsi, en adoptant les remarques du P. Segneri : « Quand Dieu ne parle pas, il faut que l'âme use *de tous les moyens possibles* de s'unir à Dieu : de méditations, quand elles sont nécessaires; d'affections, de prières, de résolutions; pourvu que ces actes soient produits sans contrainte : on se contentera de ceux auxquels l'âme *se sent suavement inclinée* » (*Homo apost.*, Append. 1, n° 7).

84. — S[te] Thérèse a la même doctrine. Elle la donne, il est vrai, à propos des commencements d'oraisons surnaturelles. Mais par là même, elle l'admet à fortiori pour l'oraison de simplicité. Elle consacre presque tout un chapitre

à cette question et résume ainsi sa pensée : « l'âme ne doit *arrêter* le discours de l'entendement que lorsque Dieu, l'élevant à une oraison plus haute [la quiétude], la tient unie à lui par l'amour » (*Château*, 4, ch. III). Dans ce dernier cas, « elle peut, sans discourir avec l'entendement, se tenir attentive devant Dieu et le considérer opérant en elle... Puisque Dieu nous a donné les puissances de l'âme pour agir, et que le travail de chacune d'elles a sa récompense, au lieu de chercher à les captiver par une sorte d'enchantement, *laissons-les s'acquitter librement de leur office ordinaire*, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de leur en confier un plus relevé » (*ibid.*).

85. — St Jean de la Croix. 1° Seconde règle :

« Parfois cependant Dieu fait produire à l'âme des actes distincts ou formulés, et cela avec une certaine durée. L'âme doit alors, de son côté, se borner à élever amoureusement son attention vers Dieu, *sans faire d'autres actes que ceux auxquels elle se sent inclinée par lui.* Son attitude est de rester pour ainsi dire passive, sans se donner aucun mouvement, sans s'appliquer à autre chose qu'à cette attention amoureuse, simple, fixée uniquement sur son objet, à peu près comme quelqu'un qui ouvre les yeux pour regarder avec amour » (*Vive Flamme*, str. 3, vers 3, § 6).

2° Sur la troisième règle.

Après avoir recommandé d'accepter le repos de l'esprit dans l'oraison de simplicité et dans l'état mystique, il ajoute :

« Mais hors de ce temps, l'âme devra s'aider, dans tous ses exercices, du secours des bonnes pensées et de la méditation, selon la méthode dont elle recueillera plus de dévotion et de profit spirituel. Elle s'appliquera en particulier aux mystères de la vie, de la passion et de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour conformer ses actions, ses pratiques et toute sa vie à la sienne » (*Montée*, l. II, ch. XXXII).

DEUXIÈME PARTIE

NOTIONS GÉNÉRALES SUR L'UNION MYSTIQUE

CHAPITRE III

DIFFÉRENTS GENRES DE GRACES MYSTIQUES

1. — **Deux groupes**. Dans le chapitre Ier, nous avons distingué les grâces mystiques d'avec celles de la voie ordinaire. Il s'agit maintenant de partager les premières en différentes espèces. Tout d'abord, nous avons à y reconnaître deux groupes bien distincts.

Pour nous en faire une idée exacte, rappelons-nous qu'au ciel nous recevrons deux sortes de dons, qui n'auront pas la même importance. D'une part, nous aurons la *vision béatifique,* qui nous mettra en possession de Dieu. De l'autre, la vue des saints, des anges et des autres *créatures*. C'est ce que les théologiens distinguent par les noms d'objets premier et d'objet second de la béatitude.

2. — Or, ici-bas, on peut de même distinguer deux sortes de grâces mystiques, d'après la **nature de l'objet** qui est offert surnaturellement à notre connaissance.

Le caractère des états du *premier groupe* consiste en ce que c'est *Dieu lui-même*, et tout pur qui se manifeste. On les appelle *union mystique*, ou encore *contemplation mystique* (ou infuse) de la Divinité (1).

(1) Par lui-même le mot de *contemplation mystique* pourrait s'appliquer même aux révélations et visions; mais Ste Thérèse, St Jean de la Croix et beaucoup d'autres ont adopté l'usage contraire.

Dans le *second groupe*, la manifestation porte sur un *objet créé*. Par exemple, on verra l'humanité de Notre-Seigneur ou la S[te] Vierge ou un ange, ou un fait passé ou futur, etc. Nous trouvons là les *visions* (d'êtres créés), et les *révélations*; en d'autres termes, les *apparitions* et *paroles surnaturelles*. On y joint les phénomènes corporels miraculeux, tels que ceux qu'on remarque chez les extatiques.

3. — Il était nécessaire de **bien distinguer** ces deux catégories de grâces, d'abord parce que nous serons obligés de les décrire séparément; puis l'estime qu'il en faut avoir est loin d'être la même. Les grâces d'union avec Dieu sont de beaucoup les plus utiles et les plus sûres (voir ch. XXI, **44**).

4. — **Noms** donnés à ces deux groupes. On a proposé d'appeler grâces *indéiques* celles qui font ainsi *pénétrer dans la Divinité* (1). Les autres ayant pour terme quelque chose qui est *hors de Dieu*, seraient appelés *exdéiques*. Rien ne contribue à donner et à maintenir des idées claires, comme de désigner par des mots *très courts* et *s'opposant bien* l'un à l'autre les choses qu'on est porté à confondre.

A la suite de Scaramelli, plusieurs auteurs désignent ces deux groupes par les mots de *contemplation confuse* et *contemplation distincte*. Ils indiquent ainsi, non l'objet de la connaissance, mais la manière dont on le connaît. Ce second point de vue semble moins important que le premier. Ce langage suppose aussi que les révélations consistent toujours en connaissances bien distinctes; ce n'est pas exact.

5. — **Les quatre étapes** ou degrés de l'union mystique. Dès le chapitre suivant, j'aurai besoin d'y faire allusion. Je les prends tels que S[te] Thérèse les a décrits dans son dernier ouvrage, le *Château intérieur*. Dans sa *Vie*, écrite par elle-même, il est peut-être moins facile d'en bien apercevoir les différences. On a :

1° L'union mystique *incomplète*, ou *oraison de quiétude* (du mot latin *quies*, repos, qui exprime l'*impression* qu'on éprouve dans cet état);

2° L'union *pleine* ou *semi-extatique*, appelée aussi par S[te] Thérèse oraison d'union;

(1) Dante a créé un mot analogue. Voulant exprimer que les séraphins se plongent en Dieu, il invente un verbe et dit qu'ils « *s'indéisent* », *s'india* (*Paradis*, chant IV, vers 28).

3° L'union *extatique* ou *extase;*

4° L'union *transformante* ou *déifiante*, ou *mariage spirituel* de l'âme avec Dieu.

6. — **Analogies** et différences entre ces grâces. Ainsi que nous le verrons plus tard, par les descriptions, les trois premiers degrés ne sont, comme fond, qu'une même grâce, qu'on peut appeler union *non transformante*. Ils en constituent respectivement l'état *faible*, l'état *moyen*, l'état *énergique*. En un mot, ce sont trois degrés d'*intensité*. Dans la quiétude, l'âme est un vase qui n'est qu'à moitié rempli par la liqueur divine; parfois même il n'en renferme que quelques gouttes. Dans l'union pleine, il est *plein* jusqu'au bord. Dans l'extase, il déborde et il est en ébullition.

Ainsi, il y a *unité* entre ces trois degrés. Il est bon de s'en souvenir quand on lit Ste Thérèse, pour se guider à travers les nombreux détails descriptifs qu'elle donne.

Quant au mariage spirituel, nous verrons qu'il ne perfectionne pas les états précédents en les renforçant, mais en les modifiant.

7. — Ce qui vient d'être dit des trois premiers degrés donne déjà une idée assez bonne de ce qui les distingue les uns des autres. De même que nous saisissons sans grande explication les différences qui existent entre une colline, une montagne et une chaîne de montagne, ou entre une maison, un hôtel et un palais (1). Mais il y a moyen de préciser un peu plus les lignes de démarcation. Pour cela, caractérisons chaque degré par un de ses effets.

8. — Voici les **définitions** qu'on peut donner pour les trois degrés inférieurs au mariage spirituel. L'union mystique s'appellera :

1° *Quiétude*, quand l'action divine est encore trop faible pour empêcher les *distractions;* en un mot quand l'imagination garde encore sa liberté;

2° *Union pleine*, quand elle a les deux caractères suivants : *a*) sa force est tellement grande que l'âme est *pleinement* occupée de l'objet divin; c'est-à-dire n'en est détournée par aucune autre pensée; *b*) d'autre part, les sens continuent à agir. De sorte

(1) Ste Thérèse emploie une autre image : la quiétude est une « étincelle » et l'extase un « incendie » (ch. XII, 12, 4°). Il ne reste qu'à indiquer l'état intermédiaire en disant par exemple : l'union pleine est une flamme.

qu'on peut encore, par un effort plus ou moins grand, se mettre en rapport avec le monde extérieur, en parlant, marchant, etc.; on peut sortir de son oraison;

3° *Extase* (et c'est là sa définition universellement acceptée), lorsque l'action divine a une énergie considérable et que toutes les communications des sens avec le dehors sont interrompues, ou à peu près. De même, on ne peut plus faire de mouvements, au moins volontaires, ni sortir à son gré de son oraison.

On voit que ces définitions ne restent pas dans le vague : chaque degré y est différencié du précédent par un *fait* nouveau, et ce fait est observable directement et facilement. L'union pleine diffère de la quiétude par l'absence de distractions, et l'extase de l'union pleine, par l'aliénation complète des sens.

Il s'en faut que, dans leurs classifications, les mystiques se soient toujours astreints à cette méthode scientifique.

9. — Voilà donc l'union mystique non transformante répartie en trois types bien définis. Mais n'exagérons pas cette idée de séparation, et prévenons bien vite qu'on peut passer d'un type à l'autre par des **transitions** insensibles.

Il en résulte que, dans la pratique, on hésite souvent à classer nettement une grâce sous telle ou telle de ces dénominations. On peut dire seulement : elle est très voisine de tel type.

C'est ainsi que, dans l'échelle des couleurs, nous concevons le bleu, le vert et le jaune comme des choses bien distinctes, des types bien tranchés. Mais cela n'empêche pas qu'elles soient reliées par une suite continue d'intermédiaires. On ne peut nommer ces nuances qu'en les rattachant aux couleurs fondamentales par des à peu près. On dit par exemple : c'est du vert tirant sur le jaune. Ce langage est suffisamment clair.

10. — Autres espèces. Nous verrons que toutes autres espèces indiquées par les mystiques (oraisons de *silence, sommeil surnaturel, ivresse, jubilation, blessure d'amour,* etc.) ne sont que différentes *manières d'être* des quatre degrés précédents. Ce ne sont pas des degrés successifs. En les traitant comme tels, on complique à tort la mystique (Voir ch. XXX).

11. — Histoire de chaque âme. Dans la pensée de Ste Thérèse, les quatre degrés précédents sont vraiment des étapes, c'est-à-dire des périodes *successives*, des âges spirituels, des états échelonnés; sauf, bien entendu, les exceptions dont Dieu est le

maître. On ne passe *généralement* à chacun qu'après être resté un certain temps dans le précédent; et le passage est difficile. Aussi beaucoup d'âmes restent en chemin.

Dans le *Château*, la sainte appelle *demeures* les périodes correspondantes à chaque degré d'oraison. Elle ne veut pas dire par là que, dans ces phases, on reste sans interruption dans telle oraison, sans revenir en arrière. Il suffit qu'on l'ait quelquefois, mais sans la dépasser.

12. — Ceux qui restent stationnaires feront bien de méditer une pensée propre à les entretenir dans l'humilité : c'est que probablement Dieu les appelait à monter plus haut. En soi, tout germe est fait pour se développer; s'il n'y arrive pas, c'est qu'il a rencontré quelque obstacle. Ste Thérèse insinue que souvent cet obstacle nous est imputable (1). Ainsi, au lieu de concevoir un certain orgueil d'être parvenu à la quiétude, on doit se demander avec crainte pourquoi on ne la dépasse point.

13. — Vue d'ensemble. Déjà dans l'oraison ordinaire, nous avions trouvé quatre degrés (ch. II) qui, le plus souvent, étaient aussi des étapes. Les degrés de l'union *mystique* font suite à ceux de l'union *ordinaire*. Le mariage spirituel, qui est ici-bas le degré suprême, n'est lui-même que l'avant-goût d'un état plus élevé, l'union *béatifique* de l'éternité.

14. — Classifications peu différentes. La Vble Marie de l'Incarnation, ursuline, ne compte que trois étapes, parce qu'elle réunit ensemble la seconde et la troisième (*Histoire*, par l'abbé Chapot, part. IV, ch. IV ou *Vie* par une ursuline de Nantes, ch. XX).

St Jean de la Croix ne songe pas à distinguer les trois premiers degrés. Sa grande préoccupation, c'est d'arriver au dernier, le mariage spirituel. Ce qui précède cet état semble ne former, à ses yeux, qu'un bloc. Peu lui importe que, sur ce chemin, il y ait ou non des hôtelleries séparées; il veut qu'on s'y installe le moins possible. De la sorte, pour lui, les étapes vraiment mys-

(1) Traitant des ravissements : « Je n'ai pu en parlant de ces grandes grâces de Dieu, m'empêcher de témoigner ma douleur à la vue de ce que les âmes perdent *par leur faute*. Il est vrai, ce sont là des faveurs insignes que Notre-Seigneur fait à qui il veut; cependant si nous aimions cet adorable époux comme il nous aime, *il nous les accorderait à toutes*; car il ne désire rien tant que de trouver à qui donner, et ses dons ne diminuent point ses richesses, parce qu'elles sont infinies » (*Château*, 6, ch. IV).

tiques se réduisent à deux : l'union transformante et tout ce qui y conduit.

De plus, les trois premiers degrés de S[te] Thérèse lui apparaissent surtout comme une épreuve. Ce qu'il exprime en donnant à leur ensemble le nom de *second purgatoire* de l'âme. Il l'appelle aussi *nuit de l'esprit* (Voir ch. xv). Ce n'est pas, certes, qu'on y soit privé de clartés; mais ces clartés ne sont que des ténèbres, souvent douloureuses, par rapport au grand soleil qui attend au terme.

15. — Question de terminologie. L'état que j'ai appelé l'*union pleine* est désigné quelquefois par S[te] Thérèse sous le nom d'*oraison d'union* sans adjectif. Elle craignait sans doute de créer un mot nouveau; elle a préféré particulariser celui d'*union* qui avait une signification beaucoup plus étendue. Cette méthode a un inconvénient : on prive la langue d'un terme général, qu'on ne remplace pas, et dont pourtant on a sans cesse besoin. La sainte elle-même n'a pu échapper à la nécessité de s'en servir dans beaucoup d'autres cas (1).

En particulier, cette restriction appliquée au mot *union* pourrait faire croire que dans le premier degré de l'état mystique, c'est-à-dire dans la quiétude, on n'éprouve pas encore d'*union* avec Dieu. Ce serait là une grosse erreur, mais dans laquelle S[te] Thérèse n'est point tombée, puisqu'elle appelle la quiétude « une intime *union* avec Dieu » (*Vie*, ch. xiv); seulement cette union des puissances est imparfaite; les distractions la combattent. On n'est pas « *entièrement* abîmé en Dieu (*ibid.*, ch. xv).

A l'imitation de Scaramelli, plusieurs auteurs ont voulu éviter les inconvénients que je viens d'indiquer. Pour cela, ils ont ajouté au mot union un qualificatif. Ils disent : *union simple,* sans expliquer ce qu'ils veulent exprimer par là. On peut leur objecter que l'union qu'on a avec Dieu dans la voie ordinaire, et dont parlent sans cesse les livres ascétiques, mériterait encore mieux ce nom; elle est beaucoup plus simple sous certains rapports. Et si on prétend ne parler que des états mystiques, c'est la quié-

(1) En revanche, il n'y a eu d'inconvénient, du moins en français, à ce que la sainte restreignît le sens du mot *quiétude* à un état particulier. Car ce mot a disparu de notre langue courante, où il est remplacé par *repos*. En latin, au contraire, l'expression unique *oratio quietis* avait besoin d'un qualificatif pour éviter les ambiguïtés.

tude qui devrait s'appeler *union simple*. En effet, 1° c'est une union; 2° une union qui est mystique; 3° c'est le degré le moins élevé de cette série, et dès lors l'union la plus *simple*.

J'ai adopté l'expression d'union pleine. Dans sa *Vie*, ch. XVII, S[te] Thérèse emploie l'équivalent, disant : *union entière* (*entera union*). Elle le fait, quand elle parle d'un état voisin dont elle dit : « Il est une autre sorte d'union qui n'est pas non plus une *union entière* ». Pour celle qui nous occupe, elle avait exprimé la même idée en disant : « C'est, à mon avis, une union manifeste de l'âme *tout entière* avec Dieu » (*ibid.*).

On m'a dit que cette expression d'union *pleine* n'était pas bien choisie, parce qu'elle s'appliquerait avec plus de vérité à l'extase ou au mariage spirituel. Mais on pourrait adresser le même reproche au mot quiétude, qui signifie *état de repos;* c'est surtout l'extase qu'on devrait appeler ainsi, au point de vue de l'âme et du corps. D'instinct, cependant, on a senti qu'il y avait une raison d'employer cette expression pour le premier degré d'union mystique. On a voulu comparer cet état, non à ceux qui le suivent, mais à ceux qui le précèdent. On rend ainsi l'impression de l'âme qui passe de la méditation à la quiétude. Elle se dit : quel repos! Voilà ce qui la frappe. Elle ne s'occupe pas de ce qui suivra plus tard. Eh bien, il arrive de même qu'en passant de la quiétude au degré suivant, on se dit : quelle *plénitude!* Et l'on peut donner un nom qui traduise ce sentiment nouveau. On pourrait encore faire un raisonnement pareil, au sujet de l'expression : oraison effective. Car tous les degrés d'oraison qui le suivent sont affectifs. Et pourtant on réserve ce nom à l'état qui, *le premier,* fait sentir cette vive affection; et de même le nom d'oraison de simple regard est donné au premier état qui manifeste de la simplicité.

CHAPITRE IV

EXPLICATION HISTORIQUE DU MOT CONTEMPLATION

1. — Difficulté. Si on veut bien comprendre les anciens auteurs, il faut connaître un mot qu'ils emploient souvent, celui de contemplation. Ce qu'il importe avant tout de savoir, c'est que tous ne lui donnent pas exactement le même sens. Faute de s'en apercevoir, on groupe ensemble des textes qui, examinés de près, se contredisent.

2. — Supposons d'abord que le mot *contemplation* soit employé **sans qualificatif.**

Quand alors il est opposé au mot *action,* il signifie souvent toute espèce d'oraison, y compris celle de discours et la récitation de l'office. Bien plus, il désigne la vie contemplative, c'est-à-dire tout un ensemble de vie, où la prière a une grande place. C'est l'opposition entre Marthe et Marie. Voilà une première signification.

3. — Définition classique. Si le mot contemplation est opposé au mot *méditation,* son sens est déjà plus restreint. Il semble même, de prime abord, avoir une signification nette et précise. Les auteurs ont l'air de le croire, quand ils en donnent la définition que voici : *C'est un regard simple, accompagné d'amour;* ou cette autre, équivalente : *C'est une vue simple et amoureuse* (1). Une telle phrase peut-elle donc prêter à des interprétations diverses? Hélas! oui. Car la simplicité d'actes dont il est ici question peut être entendue dans un sens plus ou moins large, sans qu'on en avertisse le lecteur. Est-elle complète, ou seulement

(1) On sous-entend qu'elle dure plus d'un instant.

notable? Porte-t-elle sur les actes de l'imagination, ou de la mémoire, ou de l'entendement, et avec simplification de la volonté? Chacun la conçoit à sa manière (1).

4. — Ainsi, pour certains auteurs, il n'y a **aucun intermédiaire** entre la méditation et la contemplation. Cela revient peut-être à comprendre dans cette dernière l'*oraison affective*. Et la définition précédente sait s'y prêter. Car alors l'entendement s'est *simplifié ; son regard est plus simple*. La volonté seule a gardé la *multiplicité*. Voilà le second sens, mais assez rare, du mot contemplation.

D'autres, comme Alvarez de Paz, ne font commencer la contemplation que lorsque la volonté elle-même s'est simplifiée ; en un mot, son premier échelon est ce que nous avons appelé proprement l'*oraison de simplicité*. Ce qui prouve clairement que, pour lui, l'oraison affective ne fait pas partie de la contemplation, c'est qu'il expose ces deux états dans des traités séparés et successifs ; nous avons ainsi un troisième sens du mot. C'est celui que Courbon a adopté (part. III, ch. I).

S[t] Jean de la Croix exige quelque chose de plus : un état mystique latent. J'aurai à l'expliquer dans la suite, en parlant de sa première *nuit obscure* (quatrième sens).

Pour S[te] Thérèse, le sens se restreint encore davantage. Il ne s'applique qu'aux états mystiques manifestes (2) (cinquième sens).

5. — Voilà donc **cinq significations** différentes du même mot. Conclusion : quand on cite un auteur parlant de la contemplation, il faut toujours se demander, par le contexte, ce qu'il a eu en vue.

Beaucoup d'autres expressions de la langue mystique sont malheureusement dans le même cas. Par exemple, *quiétude, union, silence, sommeil, recueillement,* etc. Tant s'en faut que les auteurs les entendent tout à fait de la même manière, surtout

(1) Je ne parle pas ici d'un autre sens encore que S[t] Ignace donne au mot contemplation dans ses *Exercices*. Il désigne ainsi la méditation d'un fait historique. Par ses méthodes il incline l'âme vers la vue simple et amoureuse; mais il n'oblige pas à cette simplicité qui caractérise les autres sortes de contemplations; on peut raisonner; c'est du regard, mais pas nécessairement du regard simple, comme l'exige la vieille définition.

(2) « Dans l'oraison vocale et mentale, dit-elle, nous pouvons faire quelque chose de nous-mêmes, avec l'assistance de Dieu; mais dans la *contemplation, nous ne pouvons absolument rien*. C'est Dieu qui fait tout » (*Chemin*, ch. XXVII).

ceux qui ont précédé S[te] Thérèse ou qui ont vécu à peu près à la même époque.

6. — Qualificatif. Pour éviter ces ambiguïtés, beaucoup d'auteurs ont ajouté au mot contemplation des qualificatifs. Ils distinguent deux sortes de contemplations. Celle qu'ils appellent *infuse, passive, extraordinaire* ou *éminente,* n'est autre que l'état mystique (voir ch. III, 2). L'autre, appelée *acquise, active* ou *ordinaire,* est définie ainsi par Scaramelli qui est ici l'écho de tous ses prédécesseurs : « C'est la contemplation qu'avec l'aide de la grâce, on peut acquérir par sa propre industrie, et spécialement par un long exercice de la méditation; bien qu'en rigueur elle ne soit pas due à tous ces efforts (Tr. 2, n° 69) (1).

En termes plus clairs, c'est l'oraison de simplicité. Ce qu'on a voulu désigner, sous des noms différents, c'est toujours le même intermédiaire entre la méditation et l'état mystique (2).

7. — Historique de cette expression. Je ne crois pas que le mot contemplation acquise ait été employé avant le XVII[e] siècle, sauf par Denis le Chartreux (*De Fonte lucis,* c. VIII, XV[e] siècle). Il l'est en 1609, dans un livre espagnol du P. Thomas de Jésus, qui regarde ce mot comme usité parmi les mystiques (*préface*).

Les autres auteurs du commencement du XVII[e] siècle, tels que Suarez, le V[ble] Louis du Pont, S[t] François de Sales, Alvarez de Paz n'ont pas encore cette expression.

8. — Le cardinal Brancati, écrivant vers la fin du XVII[e] siècle, prouve que les Pères ont connu la contemplation acquise **sans la nommer,** et, dès lors, qu'ils la distinguent de l'infuse. Car tantôt leurs textes poussent à un simple regard, comme dépendant de notre volonté, tantôt ils supposent qu'il n'en dépend pas. Or, cela revient à admettre des contemplations de caractères

(1) S[t] Liguori : « Comme le dit le P. Segneri dans son livre d'or, *La Concordia,* la méditation ordinaire arrive, au bout d'un certain temps, à produire la contemplation appelée *acquise,* et qui consiste à voir d'un simple coup d'œil les vérités qu'on ne découvrait auparavant que par un *discours* prolongé. » (*Homo apost.* Append. I, n° 7.)

Boudon comprend les deux espèces dans cette définition : « La contemplation est un simple regard affectueux de l'objet sans *discours ni recherche...* Toutes les créatures considérées par vues de foi peuvent être les sujets de la contemplation, avec cette différence que la méditation *recherche* ce que la contemplation *possède* » (*Le Règne de Dieu dans l'oraison mentale;* t. I, ch. VIII.)

(2) Aussi j'ai dit ailleurs (72, note) qu'il revient au même de prouver l'existence de l'oraison de simplicité ou celle de la contemplation acquise. Ce dernier point va être établi tout à l'heure.

opposés, et ces caractères sont précisément ceux par lesquels on définit l'acquise et l'infuse (*Op.* 3, c. x).

Deux auteurs postérieurs, Lopez Ezquerra et le P. Honoré de Ste-Marie, ont établi longuement la même thèse. Le premier insiste beaucoup sur l'existence de la contemplation acquise et cite vingt-cinq Pères (*Prolog.*, n° 14). Le second dit : « Quoique les pères et les auteurs ecclésiastiques des onze premiers siècles n'aient pas connu ces deux sortes de contemplations sous les noms d'acquise ou d'infuse, d'active ou de passive, ils ont néanmoins parlé des deux manières de contempler signifiées par ces noms » (*Tradition*, etc., t. I, part. II, d. 3, a. 3). Le P. Honoré développe cette idée par un grand nombre de citations.

Il ajoute que Richard de St-Victor (*De contempl.*, l. V, c. I, édition Migne, col. 167) est le premier à avoir traité *bien explicitement* de la contemplation acquise, quoiqu'il ne lui donne pas encore de nom spécial. Richard résume sa pensée au ch. II. Étudiant les divers degrés de contemplation chrétienne (il ne s'agit que de celle-là; col. 169 A), il en distingue trois, dont la dernière est l'extase, et il dit : « Le premier degré est produit *par l'industrie humaine,* le troisième par la *seule* grâce divine, et le degré intermédiaire, par un mélange de ces deux actions (col. 170 B). »

9. — Quiétistes. C'est ici le lieu de dire un mot de certaines erreurs concernant la perfection et l'oraison.

Par le mot contemplation, les quiétistes du XVIIe siècle entendaient tout uniment l'oraison de simplicité, mais poussée follement à l'extrême (Voir Molinos, prop. 23, Falconi, Malaval, d'Estival).

Ils se servaient aussi de termes excessifs pour en dépeindre les bons effets. Molinos disait : « Par la contemplation *acquise* on arrive à un état où on ne commet plus aucun péché, ni mortel, ni véniel » (Prop. 57). Mme Guyon proclamait que le degré suprême de la sienne était supérieur aux extases et autres manifestations divines ; ce qui est puéril (1).

C'était là une conséquence de leur principe fondamental (2),

(1) Elle a l'outrecuidance de déclarer que « la plupart des saints », tels que Ste Thérèse, ne sont jamais arrivés à son niveau (*Les Torrents*, part. I, ch. III, nos 5, 7, 10). Elle regarde leur « voie passive de lumière » comme un simple acheminement « à la foi nue », à « la mort totale » où elle se trouve. Mais Dieu « ne veut pas d'elles [de ces âmes] une *perfection aussi éminente* » (n° 3).

(2) J'en reparlerai plus loin (ch. XXVII). Dom Mackey rappelle que Molinos préten-

que *tout acte est une imperfection*; et que dès lors l'immobilité de nos facultés est l'*idéal* vers lequel il faut tendre par notre industrie. De là le nom de *quiétistes*, qui exprime leur tendance exagérée au repos. Ce principe absurde une fois admis, on comprend qu'ils aient grandement estimé un état d'oraison où l'âme se simplifie, où elle s'agite moins. Mais cette estime partait d'une fausse maxime, qui a plusieurs conséquences fâcheuses.

10. — De ce que l'oraison de simple regard a été prônée par les quiétistes, n'allons pas conclure qu'elle est dangereuse (1), car nous tomberions ainsi très naïvement dans un piège tendu par Satan. Quand il ne peut attaquer directement les pratiques inspirées par Dieu, il cherche à les faire discréditer en poussant à les exagérer ou à y mêler des idées fausses. Ces pratiques deviennent ainsi suspectes, même à de bons esprits qui n'ont pas le loisir ou le talent de séparer le bon grain de l'ivraie.

L'oraison des quiétistes ne peut être confondue avec la vraie oraison de simplicité. Dans la première on cherche à supprimer le plus possible toute activité; dans la seconde on l'exerce de son mieux. Dans l'une, on ne pense à rien; dans l'autre, on s'attache à une idée, à un sentiment, à une volonté. Voilà des oppositions bien nettes, comme tendances et comme résultat.

dait appuyer ce principe sur la doctrine de S[t] François de Sales (*Œuvres* du saint, t. V, p. LVII).

(1) On ne manqua pas de le faire après la condamnation de Molinos (1687). La S. Congrégation de l'Inquisition déclara le contraire en cette même année (Terzago, p. 21).

CHAPITRE V

PREMIER CARACTÈRE FONDAMENTAL DE L'UNION MYSTIQUE : LA PRÉSENCE DE DIEU SENTIE.

1. — Marche à suivre *dans l'exposition des états mystiques.* Nous connaissons leur définition générale, et les noms des quatre degrés d'union extraordinaire avec Dieu (ch. III). Mais nous ignorons encore la *nature intime* de cette union. Il s'agit de l'expliquer. La clarté a toujours paru difficile à obtenir en pareille matière.

Deux marches opposées se présentent. L'une consiste à étudier les détails, à décrire une suite d'états particuliers, laissant au lecteur le soin d'en dégager les idées d'ensemble.

L'autre débute par ces *vues d'ensemble* et descend ensuite aux détails.

Ceux qui préfèrent la première méthode n'ont qu'à lire les belles descriptions de Ste Thérèse. J'ai adopté la seconde comme plus rapide.

Les profanes surtout tiennent à la rapidité. Ordinairement les détails ne les intéressent pas, mais seulement les grandes lignes. Vous leur offrez donc tout d'abord la seule chose qu'ils demandent. Ils semblent vous dire : « Tâchez, en une heure, de me faire savoir au juste ce que c'est que la mystique ». — On peut réaliser ce programme.

Du reste, la méthode n'est pas nouvelle. En effet, la plupart des traités latins du XVIIe et XVIIIe siècle commencent par des généralités sur la contemplation. Reste à savoir s'ils ont toujours choisi les caractères les plus importants, et non ceux qui sont les plus faciles à comprendre.

2. — Nature intime de l'union mystique. Elle est indiquée dans les deux thèses qui vont suivre.

3. — Première thèse. *1° Les états mystiques qui mettent en rapport avec Dieu attirent tout d'abord l'attention par l'impression de recueillement, d'union, qu'ils font éprouver. De là le nom d'union mystique. 2° Leur vraie différence avec les recueillements de l'oraison ordinaire, c'est que dans l'état mystique, Dieu ne se contente plus de nous aider à* PENSER *à lui et à nous* SOUVENIR *de sa présence; mais il nous donne, de cette présence, une connaissance intellectuelle expérimentale. 3° Toutefois, dans les degrés inférieurs (quiétude), Dieu ne le fait que d'une manière assez obscure. La manifestation a d'autant plus de netteté que l'union est d'ordre plus élevé.*

4. — Explication. La thèse actuelle ne cherche pas à préciser quelle est la *physionomie* de la connaissance qu'on reçoit. Ce sera l'objet de la thèse suivante. Pour le moment, on demande simplement de comprendre quel abîme sépare l'oraison vulgaire de l'union mystique. Il y a une différence profonde entre *penser* à une personne, ou la *sentir* près de soi.

Quand on sent ainsi quelqu'un près de soi, on dit qu'on a une connaissance expérimentale de sa présence.

Dans l'oraison ordinaire, on n'a qu'une connaissance abstraite de la présence de Dieu.

5. — Démonstration. Je ne m'arrête pas à la première partie de la thèse parce qu'elle est accordée par tout le monde. Il en est de même de la seconde partie, quand il s'agit de l'union pleine et de l'extase, parce qu'on cite partout deux passages formels de Ste Thérèse. La sainte y explique que des directeurs ignorants lui avaient soutenu que Dieu n'est pas présent dans l'âme. Or elle ajoute qu'en recevant l'oraison d'union, elle avait eu la preuve *expérimentale* du contraire (Voir aux citations).

Mais il faut montrer qu'il en est de même pour la quiétude. Je ne sache pas que le fait ait été jamais nié ouvertement (1). Seule-

(1) Il y a cependant une exception atténuée qui est assez récente. L'auteur dont il s'agit admet que *quelquefois* Dieu fait sentir sa présence dans la quiétude, mais il ne voit pas là un fait essentiel et caractéristique.

Quand on admet ainsi que ce fait se passe quelquefois, il semblerait nécessaire d'en reconnaître, du moins, la grande importance, et, par suite, de regarder l'état qui en résulte comme un degré à part, puis de lui donner une désignation spéciale. Sans quoi il passera inaperçu.

ment plusieurs auteurs semblent l'avoir ignoré. Et pourtant S[te] Thérèse est tout aussi précise sur ce point. On peut apporter onze passages concluants (Voir les citations à la fin du chapitre). J'y joindrai des textes empruntés à d'autres écrivains. L'expérience confirme pleinement ce qu'ils disent.

Il importe peu que Denis le mystique et autres auteurs primitifs fassent plutôt deviner cette thèse qu'ils ne l'affirment. Il nous suffit que S[te] Thérèse, suivie par tant d'autres, nous la donne explicitement. Dans la théologie mystique, comme dans la dogmatique, les formules vont se précisant avec le temps. Les mystiques primitifs se contentent souvent d'indications rapides, ou s'étendent complaisamment sur des caractères moins importants, mais plus évidents. Ainsi ils sont frappés surtout de ce que les connaissances sont sublimes et obscures, de ce que l'amour est vif et irraisonné.

Plus loin, je réfuterai directement une erreur opposée à la thèse (**19**).

6. — Je ne saurais trop insister sur l'**importance** de la proposition qui vient d'être établie. Ceux qui ignorent cette vérité fondamentale n'ont pas une idée exacte de la mystique. Pour eux, tout restera obscur, incompréhensible.

7. — **Son degré d'évidence.** La troisième partie de la thèse dit que, parfois, dans l'oraison de quiétude, la réalité de la présence divine n'apparaît que d'une manière assez obscure. Ce point n'est point contesté.

Nous verrons plus loin (**15**) qu'il en est surtout ainsi chez les débutants; la petite lumière que Dieu leur donne est voilée en partie par leurs préjugés ou leur ignorance.

Mais, pour le moment, nous n'avons pas à étudier dans quelle mesure un commençant arrive à prendre conscience de son état. Le point important est de dire en quoi consiste *réellement* cet état, et ce qu'un homme *déjà instruit*, et dont l'attention est éveillée, parvient à y bien découvrir.

8. — **Différence entre l'amour divin et l'union mystique.** On peut dire que cette dernière *produit* l'amour divin, qu'elle est une union avec Dieu par amour. Mais si on s'en tenait là, on serait incomplet. Il faut ajouter que cet amour est provoqué par une *possession* connue, expérimentale de Dieu. C'est en cela qu'il diffère de l'amour qu'on a dans la voie ordinaire.

Par lui-même, l'amour divin ne fait pas connaître Dieu comme présent dans l'âme. Vous auriez des sentiments tout semblables pour des amis absents. Vous êtes unis de souvenir et de cœur avec eux; mais il est fort différent de leur serrer la main.

9. — Objection. Cependant quand l'amour divin devient très vif, on est porté à dire : « Je sens que Dieu agit en moi ». Or cela conduit immédiatement à ajouter : donc il est en moi. On affirme ainsi la présence de Dieu?

10. — Réponse. Sans doute ; mais on n'arrive là que par des raisonnements. Par voie *expérimentale*, vous ne savez qu'une chose, c'est que votre âme est enflammée. Faisant alors un raisonnement rapide, vous vous dites que Dieu seul peut être l'auteur d'un tel état, et, par un second raisonnement, vous concluez qu'il est présent. Mais dans l'union mystique, l'âme procède tout autrement. Elle a une connaissance expérimentale, analogue à celle des sens, qui ne raisonnent pas, l'âme *perçoit* alors, elle ne *conclut* pas.

11. — Comparaisons avec l'exercice ordinaire de la présence de Dieu. Il y a deux analogies : 1° l'objet est le même : Dieu présent; 2° les deux exercices méritent le nom d'oraison de repos, quoique à des degrés différents.

En revanche, la différence est profonde. La thèse nous a dit que, dans l'un, on *pense* à Dieu; dans l'autre, on le *sent réellement*. Le premier procède d'un simple acte de foi (1); le second y ajoute une connaissance expérimentale. On a l'un quand on veut; pour l'autre, c'est seulement quand il plaît à Dieu de se manifester.

12. — Confusion à éviter. Malgré les différences capitales qui viennent d'être signalées, des auteurs (en petit nombre), tels que le cardinal Brancati, ont confondu la quiétude (entendue, notons-le bien, au sens de S[te] Thérèse) avec l'exercice ordinaire de la présence de Dieu et même avec l'oraison de simplicité. Cela revient à dire qu'ils ne se sont pas rendu compte de la seconde proposition de la première thèse fondamentale. Ils se trouvent alors réduits à faire porter sur des questions d'intensité la différence entre l'état ordinaire et l'état mystique.

13. — Cause de cette confusion. Ce qui les a trompés sans doute, c'est que, pour se faire une idée de l'oraison de quiétude,

(1) Scaramelli, Tr. 3, n° 26.

ils se sont contentés de recourir à l'étymologie du mot (lequel signifie simplement *repos*). Donc, se sont-ils dit, toute oraison *tranquille* doit s'appeler oraison de quiétude.

Mais la question devait être posée autrement et d'une manière historique. Le sens d'un mot est fixé par l'usage; il y a des nuances que l'étymologie n'indique pas. Il fallait dire : S[te] Thérèse a attaché une signification *particulière* à ce mot. Quelle est cette signification? Par rapport à l'ancienne, renferme-t-elle une restriction?

Or la réponse n'est pas douteuse. La sainte a *restreint* le sens du mot quiétude; et le langage en est devenu plus précis. Avant elle, chaque auteur l'entendait à sa façon, et parfois ne lui donnait qu'un sens vague.

Du temps de S[t] François de Sales, le changement était trop récent pour être toujours adopté. La langue mystique était loin d'être fixée. Aussi le saint docteur et S[te] J. de Chantal prennent le mot quiétude, tantôt dans le sens ancien et large, auquel cas il comprend même l'oraison de simplicité, tantôt dans le sens nouveau et restreint qu'a adopté S[te] Thérèse. Combien j'ai vu de lecteurs ne pas s'en douter (1)!

14. — Aptitude à la haute contemplation. On comprend maintenant pourquoi les savants n'ont pas plus d'aptitude que les ignorants à entrer dans l'état mystique.

Ce ne serait guère explicable, si ces états consistaient simplement à avoir sur Dieu des idées profondes ou subtiles. Au contraire, les théologiens et les hommes de génie présenteraient une disposition très favorable; la grâce, qui suit la nature, n'aurait presque rien à faire pour les élever à une haute contemplation.

Mais la thèse nous a appris qu'il s'agit d'une connaissance expérimentale. Dès lors, la puissance naturelle de l'intelligence, l'abondance de l'érudition n'ont plus à intervenir. Un paysan reçoit les impressions des sens aussi vivement qu'un académicien.

En revanche, les savants reprennent leur supériorité dans la discussion des théories. Mais cela n'est plus de l'oraison

15. — Doutes des débutants. Si on leur expose la thèse

(1) Il en a été ainsi pour M[gr] Bougaud dans sa *Vie de S[te] J. de Chantal.*

précédente et la suivante, ils n'auront pas d'objection. Sa vérité leur apparaîtra comme évidente.

Mais s'ils n'ont lu aucun livre mystique, si on ne leur a pas enseigné la manière exacte de traduire ce qu'ils éprouvent, il leur sera très difficile de découvrir la vérité *par eux-mêmes*. Cela tient à ce que, dans l'oraison de quiétude, Dieu ne manifeste encore sa présence que d'une manière obscure (7). L'évidence que Dieu en donne n'est pas encore assez forte pour triompher de certaines idées préconçues que je vais indiquer. D'une part on se sent entraîné à dire : « C'est Dieu, il est là ». Mais, d'autre part, on croit avoir de si fortes raisons de rejeter une telle pensée ! L'esprit s'embrouille et on ne sait plus ce que l'on doit croire.

16. — C'est surtout **pendant la durée** de la quiétude que l'on croit instinctivement. C'est *après* que l'on se met à raisonner et qu'on retombe dans l'hésitation.

Remarquons bien que l'incertitude ne porte pas sur l'existence d'une impression spirituelle spéciale (que je décrirai plus loin), mais sur sa cause. Le commençant dit : « J'ai éprouvé quelque chose d'extraordinaire, de probablement surnaturel. C'est une impression d'un genre à part, que j'ignorais jusqu'ici. Cela m'unit à Dieu. Mais quelle manière bizarre de faire oraison ! » Le point délicat, c'est d'oser s'avouer que c'était Dieu lui-même qu'on sentait ainsi, et qu'on entrait réellement en rapport avec lui. On trouve du pour et du contre.

17. — **Idées préconçues.** Il y a plusieurs sortes d'idées préconçues qui suffisent à voiler la connaissance de la présence de Dieu. L'une est due à un sentiment d'*humilité* et de prudence. On se dit : « Est-il possible que Dieu m'accorde une si grande grâce? Non. Cherchons plutôt une autre explication. » Et on espère finir par en trouver une.

La *seconde idée* préconçue des commençants est due à leur *ignorance de la mystique;* elle consiste à croire que les grâces d'oraison sont d'un genre tout différent de ce qu'ils éprouvent. Les *Vies* des saints leur ont presque toujours parlé de visions. C'est par là, croient-ils, qu'on doit débuter. On devrait voir Notre-Seigneur, la Ste Vierge, les anges. S'ils conçoivent autre chose, la manifestation de Dieu lui-même, ils se la figurent tout autre. Elle doit être resplendissante, montrer les trois personnes divines, ou certains attributs. Elle doit aussi causer un amour violent,

débordant, comme les saints en ont eu dans leurs ravissements. Or leur contemplation a les caractères contraires, elle est obscure, confuse, tranquille. Donc, croient-ils, ce n'est pas Dieu qui se manifeste.

Un autre préjugé des commençants sera exposé plus loin (ch. VIII, 6).

18. — De là des **peines intérieures.** Car, si ce n'est pas Dieu qui se fait sentir, d'où peut bien venir un tel état? Est-ce du démon? Est-ce une maladie? Voilà une âme toute troublée. Elle consulte des directeurs. Mais tantôt ces directeurs ignorent la mystique et ne sont pas moins embarrassés que le pénitent. Tantôt celui-ci explique si mal son intérieur qu'on n'a pas grand tort de le croire dans l'illusion.

Le grand remède est, soit de découvrir un sage directeur qui connaisse la mystique, soit de lire un livre où cet état soit bien décrit. L'âme retrouvera alors son repos (Voir encore ch. II, 48).

19. — **L'erreur** diamétralement opposée à la thèse ci-dessus consiste à admettre la proposition suivante : les états mystiques (ou tout au moins leurs degrés inférieurs) ne renferment pas un élément d'un genre à part, un mode d'opération *spécifiquement* différent de ceux de l'oraison ordinaire. Ils n'en diffèrent que par l'*intensité* de certains éléments : une attention plus soutenue, une paix et une joie plus senties, une intelligence plus profonde des vérités de la foi, un amour plus ardent. Les libres-penseurs sont obligés de concevoir ainsi les choses, pour faciliter leurs explications naturalistes.

Mais, comme la même idée a pu venir aussi à des catholiques, il est utile de réfuter directement cette conception de la mystique (portant soit sur l'ensemble, soit sur les degrés inférieurs).

1° Quand les anciens auteurs s'accordent à dire qu'on ne peut s'élever aux oraisons mystiques, ils parlent d'une impossibilité absolue, *totale;* en un mot, on ne peut se les procurer même *dans un faible degré* (ch. I, 1). Or il n'en serait pas ainsi, si l'oraison ordinaire *n'était que le degré faible* des états mystiques. A certains moments au moins, un exercice bien combiné pourrait nous élever à ces vives lumières ou à ce grand amour.

2° On a toujours cru que la mystique renferme beaucoup de mystère; et c'est là ce qu'indique l'étymologie de son nom. La

lecture des mystiques justifie cette idée surabondamment. En parcourant les grands auteurs descriptifs, tels que Ruysbroeck, la Bse Angèle de Foligno, Ste Thérèse, St Jean de la Croix, la Bse Marie de l'Incarnation, ursuline, etc., tout homme impartial sent qu'en fait d'oraison, ils parlent de choses dont les chrétiens vulgaires n'ont pas la première idée; on est même tenté de les déclarer inintelligibles.

Or il n'y aurait plus d'énigme à résoudre en mystique, du moment qu'on nous aurait enseigné la substance de cette science en disant : « Voyez ce qu'éprouvent toutes les personnes pieuses, et par la pensée, renforcez-le. » Celui qui n'a pas vu de montagnes, ne trouve nulle difficulté à les concevoir, parce que du moins il en a vu des diminutifs. Il en serait de même ici.

Par là même aussi, l'exposition de la mystique pourrait tenir en cinq lignes. Pourquoi alors les anciens auteurs auraient-ils peiné à écrire de si gros volumes, s'excusant encore d'assumer une tâche au-dessus des forces humaines?

On s'explique au contraire que l'état mystique soit une énigme, s'il renferme un *fait nouveau,* et non le simple renforcement d'un fait ancien, connu du vulgaire.

3° Si de l'ensemble de la mystique, on descend au détail, on verra que la thèse ci-dessus donne la clef des nombreuses difficultés qu'on rencontre dans les anciens auteurs, comme description ou terminologie. Nous en aurons plus d'une preuve. Le système opposé ne peut y réussir.

Apportons dès maintenant quelques exemples: *a*) Il est certain que Ste Thérèse, en décrivant l'oraison qu'elle appelle de quiétude, n'a pas seulement voulu parler d'un souvenir de Dieu, ou d'une haute idée de la Divinité. C'est là un fait qui saute aux yeux. Or on est réduit à le nier, si on n'adopte pas la thèse (Voir les citations). Qu'on relise de même la Bse Angèle de Foligno et qu'on essaie d'interpréter ses visions autrement que comme une connaissance expérimentale!

b) De même alors on est obligé de dire qu'un grand nombre d'auteurs ont eu tort de distinguer deux sortes de contemplations, l'acquise et l'infuse. En effet, pourquoi s'embarrasser de ces mots savants, si entre ces deux choses, il n'y a qu'une différence du moins au plus?

4° Nous verrons plus loin qu'il existe une vision intellectuelle

de Jésus-Christ et des saints (ch. xx). Elle fait connaître leur présence, mais sans manifester aucune forme matérielle. Par analogie, on doit admettre qu'il y a de même une connaissance expérimentale et intellectuelle de la présence de Dieu.

20. — Question. Nous pouvons concevoir qu'une personne n'éprouve jamais la présence sentie dont parle la thèse; mais qu'elle ait cependant des lumières très vives sur certains mystères de la religion, tel que l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, et qu'il en résulte pour elle un amour très ardent. Peut-on dire qu'une telle personne est dans l'état mystique quand elle reçoit ces grâces?

21. — Réponse. Non, si ces lumières ne sont pas des révélations proprement dites. Et cela en vertu de notre définition des actes mystiques (ch. I, **1**). Nous ne donnons pas ce nom à ceux qui diffèrent seulement par l'intensité de ceux que tout le monde arrive à produire.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'oraison qui vient d'être indiquée mérite le nom d'ordinaire comme espèce, et d'extraordinaire comme élévation. C'est une voie excellente, éminente, mais différente de celle que décrit Ste Thérèse et son école.

Cette voie est-elle fréquente, ou même existe-t-elle pratiquement? On ne peut résoudre cette question à priori. Il faudrait observer les faits. Mais cela exigerait des enquêtes nombreuses et difficiles, auxquelles personne n'a songé jusqu'ici.

CITATIONS (1)

---

§ 1. — Textes où l'on parle explicitement de l'oraison de quiétude; et où il est dit qu'on y sent réellement la présence de Dieu.

22. — S[te] Thérèse (2) :

1° « Il est impossible à l'âme, dans ces heureux moments, de douter de la *présence* de Dieu *en elle* Cette pure lumière ne s'obscurcit que quand ensuite l'âme retombe dans ses fautes et ses imperfections; alors elle s'alarme de tout et cette crainte lui est salutaire » (*Vie*, ch. xv).

2° Elle raconte ce qu'elle éprouvait à vingt ans, avant sa conversion définitive : « Notre-Seigneur daignait m'accorder à certains intervalles, et pendant un temps très court, *les prémices de la faveur* dont je vais parler [la quiétude]... Quelquefois, au milieu d'une lecture, j'étais tout à coup saisie du *sentiment de la présence de Dieu. Il m'était absolument impossible de douter qu'il ne fût au dedans de moi* ou que je ne fusse toute abîmée en lui. Ce n'était pas là une vision; c'est, je crois, ce qu'on appelle théologie mystique » (*Vie*, ch. x) (3).

(1) Rappelons que l'on peut remettre à plus tard la lecture des citations (seconde préface).

(2) Si quelqu'un niait que ces textes établissent la thèse, il serait obligé de prendre dans un sens détourné et impropre une expression qui s'y trouve répétée : *sentir la présence de Dieu*. Il faudrait ne voir là que l'indication de mouvements affectifs, joie, suavité, amour, etc. Mais si telle était la pensée de la sainte, si elle parlait d'une manière aussi peu naturelle, le contexte finirait par en avertir. Elle ne nous dirait pas (Voir 7°) : « Cette suavité diffère de la dévotion »; elle ne comparerait pas l'âme à saint Siméon (Voir 6°). Celui-ci *savait*, en effet, par une lumière spéciale, que le Fils de Dieu était réellement entre ses bras; il ne le concluait pas d'une simple impression de douceur.

(3) J'ai vu des lecteurs embarrassés par cette dernière phrase qui leur paraissait incorrecte. Il semble en effet que la sainte n'aurait pas dû dire qu'un état d'âme *est* de la théologie, mais *qu'on l'étudie* en théologie.

De fait la sainte n'a pas voulu dire autre chose, mais elle l'exprime dans la langue d'autrefois, empruntée à la scolastique. Les modernes parlent autrement. Ils conçoivent chaque science objectivement, comme un groupe de vérités consignées dans un traité écrit, et dès lors abstraction faite des esprits qui s'y appliquent. Les scolastiques, au contraire considéraient toute science subjectivement, telle qu'elle est dans le penseur; ils la définissaient comme un *habitus*, un état d'esprit. On parlait encore de cette façon au xvii[e] siècle.

3° « Ce grand Dieu veut que l'âme comprenne qu'*il est près d'elle*... Il veut ici nous donner une *connaissance* expérimentale de cette vérité [qu'il est en nous] et nous révéler en même temps les effets de sa *présence* » (*Vie*, ch. XIV).

4° « Déjà l'âme, prenant son essor, s'élève peu à peu au-dessus de sa misère, et déjà Dieu lui donne *quelque connaissance du bonheur de la gloire* » (*ibid.*). — On ne voit pas quel sens pourrait avoir cette dernière phrase, s'il ne s'agissait pas d'une possession réelle de Dieu et dès lors d'une présence sentie.

5° « Dès que je commençai à avoir un peu d'oraison surnaturelle, j'entends de quiétude, je tâchai d'écarter de ma pensée tout objet corporel... Il me semblait *sentir la présence* de Dieu, *ce qui était vrai*, et je tâchais de me tenir recueillie en lui » (*Vie*, ch. XXII) (1).

6° « C'est une paix profonde, un parfait repos de toutes ses facultés où entre l'âme, disons mieux, où le Seigneur (2) la fait entrer par *sa présence*, ainsi qu'il en usa à l'égard du juste Siméon. L'*âme comprend*, mais autrement qu'elle ne pourrait le faire par l'*entremise des sens extérieurs*, qu'*elle est déjà près de son Dieu*, et que, pour peu qu'elle s'en approchât davantage, elle deviendrait, par l'union, une même chose avec lui... De même que l'adorable enfant fit connaître à saint Siméon qui il était, de même l'*âme connait celui auprès de qui elle est*, quoique ce ne soit pas avec cette même clarté... Elle voit qu'elle est dans le royaume, ou du moins *près* du divin Roi qui doit le lui donner... Ses facultés *jouissent de leur divin objet* dans une paix profonde, dont elle ne voudrait plus sortir... L'entendement et la mémoire conservent assez de liberté pour penser à Celui qui leur donne un si intime accès *auprès* de lui... Ceux qui sont dans cette oraison..., se trouvant *très près* de Dieu, comprennent qu'au moindre signe, ils l'entendront et seront entendus de lui. Ils sont *dans le palais*, *près* de leur Roi, et ils voient qu'il commence à les mettre en possession de son royaume » (*Chemin*, ch. XXXII).

7° « Cette amitié [de l'époux divin] répand une suavité si grande dans l'intérieur de l'âme qu'elle lui fait *vivement sentir* que le Seigneur est bien voisin d'elle. *Cette suavité diffère de la dévotion*... Je la nomme oraison de quiétude ou de repos, à cause du calme où elle met toutes les puissances de l'âme, et qui est tel qu'il lui semble qu'*elle possède Dieu* autant qu'elle le peut souhaiter... Elle ne voit point cet adorable maître qui l'instruit; elle *sait* seulement avec certitude qu'*il est avec elle* » (*Fragment sur le Cantique des Cantiques*, ch. IV).

8° *Seconde Lettre au P. Rodrigue Alvarez*. La sainte y expose cette théorie, chère à plusieurs de ses prédécesseurs, que *tous* les états mystiques sont fondés

(1) Dans la *Vie*, ch. XXVII, il y a un passage que je n'insère pas ici, quoique, de prime abord, il semble favorable à la thèse. Il y est question de « l'oraison d'union et de quiétude ». En réalité la sainte parle probablement de ce qui arrive non pas *pendant* ces états, mais dans les intervalles qui les séparent. C'est une dévotion plus vive, manifestant *indirectement* la présence de Dieu : « L'âme comprend qu'on l'écoute, *à cause des effets intérieurs* de grâce qu'elle ressent, par un ardent amour, une foi vive, de fermes résolutions et une grande tendresse spirituelle... *Les effets seuls* indiquent la présence de Dieu ».

(2) Pour bien comprendre certains passages de Ste Thérèse, il faut savoir qu'en traduisant *Nuestro Senor* par *Notre-Seigneur*, on ne rend pas la nuance exacte de l'expression espagnole. Quand le contexte ne modifie pas le sens de ces expressions, la première, l'espagnole, désigne Dieu lui-même, aussi bien que *el Senor*, tandis que la seconde, la française, indique l'humanité de Jésus-Christ. Le P. Bouix ne tient pas compte de cette différence dans ses traductions.

sur l'existence des *sens spirituels;* ce mot indiquant la faculté de percevoir *expérimentalement* un être spirituel. Voir le chapitre suivant.

9° « Dans l'oraison de quiétude, l'âme ressemble à un petit enfant à la mamelle, que *sa mère caresse* doucement dans ses bras, se plaisant à distiller le lait dans sa bouche... L'âme connaît, parce qu'ainsi le veut le Seigneur, *qu'elle est avec lui...* Elle est plongée dans un heureux et entier oubli d'elle-même, par cette confiance... que Celui *auprès* de qui elle se trouve maintenant avec tant de bonheur, veille sur elle » (*Chemin,* ch. XXXII).

10° « L'âme goûte des joies ineffables de se voir si *près* de Dieu » (*Château,* 4, ch. III).

11° A propos de la conduite à tenir lorsqu'on est privé passagèrement de l'union mystique :

« Quand le feu dont la volonté brûle ordinairement n'est pas allumé et *qu'on ne sent pas Dieu présent,* on doit faire tout ce qui dépend de soi pour le chercher, à l'exemple de l'Épouse dans les Cantiques; il faut, comme St Augustin dans ses *Confessions,* demander aux créatures celui qui les a faites. Voilà ce que Notre-Seigneur veut de nous, et non pas que nous demeurions comme des stupides et que nous perdions le temps à attendre cette contemplation parfaite à laquelle il a daigné nous élever une fois; car dans les commencements il pourra se faire qu'il s'écoule une année ou même plusieurs, sans qu'il nous accorde de nouveau cette faveur » (*Château,* 6, ch. VII).

23. — Le P. Balthasar Alvarez, parlant de la quiétude :

« Quand Dieu appelle à cette oraison, sa volonté comme son bon plaisir est que l'âme s'exerce, durant ce temps, non à désirer ni à attendre des révélations, mais à *reconnaître sa divine présence* et à produire devant lui des affections » (*Vie,* ch. XLI, seconde difficulté).

24. — St François de Sales :

« L'âme, en ce doux repos, jouit du délicat sentiment de la *présence* divine » (*Tr. de l'am. de Dieu,* l. VI, ch. VIII).

« L'âme qui est en quiétude devant Dieu suce insensiblement la douceur de cette *présence,* sans discourir... Elle voit d'une si douce vue son Époux *présent* que les discours lui seraient inutiles... L'âme n'a aucun besoin, en ce repos, de la *mémoire,* car elle a *présent* son Amant. Elle n'a pas non plus besoin de l'*imagination,* car qu'est-il besoin de se représenter en image, soit extérieure, soit intérieure, celui de la *présence* de qui on jouit?... O Dieu éternel, quand, par votre douce *présence,* vous jetez les odorants parfums dans nos cœurs,... la volonté, comme l'odorat spirituel, demeure doucement engagée à *sentir,* sans s'en apercevoir, le bien incomparable d'avoir son Dieu *présent* » (*ibid.,* c. IX).

25. — Le Vble Louis du Pont (*Vie du P. Balthasar Alvarez*). Le P. du Pont passe en revue les différents degrés d'oraison mystique et n'y voit que le développement *d'une même grâce* désignée par différents noms. Il ajoute :

« Ce mode d'oraison est appelé spécialement *oraison de la présence de Dieu,* parce qu'alors l'âme, éclairée par la lumière divine, voit, *sans aucun raisonnement,* Dieu tellement *présent* auprès d'elle ou au dedans d'elle-même, qu'il lui semble *sentir* Celui auquel elle parle et devant lequel elle se tient. C'est ainsi que St Paul dit de Moïse : Il traitait avec l'Invisible comme s'il l'eût vu » (ch. XIV).

26. — S[t] Alphonse Rodriguez, parlant de lui-même : « Cette personne a coutume de s'exercer à la présence de Dieu de trois manières. La première est par voie de mémoire... La seconde est par voie d'entendement. L'âme connaît *sans aucun discours* (parce qu'elle a franchi ce degré) comment Dieu est en elle. Par cette connaissance, elle en vient à *sentir la présence* de Dieu en elle, Dieu lui faisant la grâce de se communiquer à elle de cette manière. Ce *sentiment de la présence* de Dieu n'est pas obtenu par voie d'imagination ; mais c'est en elle une certitude reçue d'en haut ; c'est une certitude *spirituelle et expérimentale,* que Dieu est en l'âme et en tout lieu. Cette présence de Dieu se nomme présence intellectuelle. D'ordinaire elle dure longtemps ; plus on avance dans le service de Dieu, plus cette présence est *sensible et continue,* Dieu se communiquant chaque jour davantage à l'âme, si elle s'y dispose par une généreuse mortification... Cette personne a expérimenté bien souvent que, sans aucune recherche de sa part, sans même qu'elle y pensât, ce souverain Seigneur s'est placé sensiblement devant elle, comme un homme se placerait subitement devant un autre, sans que celui-ci y prît garde, etc. » (*Vie* de S[t] Alphonse d'après ses mémoires, n° 40. — Cité aussi par le P. Nouet, *Conduite de l'homme d'oraison*, l. IV, ch. VI).

27. — Le R. P. Lallemant :

« Quand, après une longue étude de la pureté du cœur, Dieu vient à entrer dans une âme et *à s'y montrer ouvertement par le don de sa sainte présence,* l'âme se trouve si charmée de ce nouvel état, qu'il lui semble qu'elle n'avait jamais connu ni aimé Dieu » (*Doctr. Spir.*, 7[e] *princip.*, art. II, § 1).

28. — Le P. Nouet (*La conduite de l'homme d'oraison*).

Après avoir parlé de la présence *active* de Dieu, qui dépend, « en quelque façon, de l'industrie et de la volonté de l'homme », il ajoute qu'il y a « une *présence* de Dieu passive, mais passagère, et une présence de Dieu passive habituelle et par état. Quant à la *présence* passagère, lorsque l'âme en est gratifiée, ce n'est point par son choix, ni par son travail, mais par une lumière surnaturelle qui lui est infuse quand elle y pense le moins. Quelquefois entrant en l'oraison ou dans quelque autre exercice, avec sécheresse et dégoût, après avoir souffert cette peine, elle s'aperçoit tout à coup que l'époux est *présent,* et cette présence, dont elle a grande certitude, lui cause un amoureux et respectueux tremblement... Souvent cette vue la tient dans une amoureuse admiration, et souvent aussi ses puissances demeurent prises comme d'un doux sommeil, dans lequel elle goûte des délices incroyables... On voit par là combien cette visite de l'époux est souhaitable, quand elle ne durerait qu'un quart d'heure ; mais quand elle est stable et par manière d'habitude, elle est beaucoup plus précieuse... Cette présence » (passagère ou non) « s'exerce en *s'apercevant,* en *sentant,* et connaissant avec certitude que *Dieu est dans l'âme* et que l'âme est dans Dieu » (l. IV, ch. VI).

29. — Scaramelli (*Direct. myst.*, traité 3) :

« L'oraison infuse de *repos* n'est autre chose qu'un certain calme, un repos et une suavité intérieure, qui naît du plus intime et du profond de l'âme, et quelquefois déborde sur les sens et sur les puissances corporelles, et qui provient de ce que l'âme est *placée près de Dieu et sent sa présence.* Le lecteur ne doit pas s'imaginer que ce degré d'oraison provient de quelque acte de *simple*

foi produit par les secours de la grâce ordinaire, et en vertu duquel l'âme *croie* que Dieu est présent : parce que cet acte, ainsi qu'il est manifeste et qu'on le prouve par l'expérience, ne saurait produire les grands effets de repos, de suavité et de paix, que nous avons indiqués. Cela provient du don de sagesse, qui place l'âme près de Dieu, en le lui *rendant présent* par sa lumière, et fait que non seulement elle *croit* à sa présence, mais même *qu'elle la sent avec une sensation spirituelle* très douce » (n° 26).

« De cette *perception de Dieu présent* naît un grand calme, une grande paix, une jouissance pleine de suavité, qui s'élève du plus intime de l'âme, c'est-à-dire du lieu où Dieu *fait sentir à l'âme sa douce présence* » (n° 28).

« Pour reconnaître si quelqu'un a cette oraison, on observera si l'âme connaît Dieu *présent*, par une certaine *connaissance expérimentale*, qui lui fasse *sentir* et *savourer sa présence*, et si, sans aucune fatigue, elle sent le calme, le repos et la paix intérieure, du moins dans les facultés spirituelles. S'il en est ainsi, l'âme est déjà élevée par Dieu à ce degré d'oraison » (n° 32).

30. — Le R. P. Rousseau (Dominicain du XVIIIe siècle), parlant du premier degré de la contemplation infuse :

« La manière de faire oraison dans ce degré et dans les autres suivants, c'est de se trouver dans *une certaine présence* de Dieu très simple, et très élevée au-dessus *d'une autre présence* de Dieu, où les commençants se trouvent quelquefois » (lettre XX).

31. — Le R. P. de Clorivière, décrivant l'oraison de quiétude :

« Lorsque l'âme vient se présenter à l'oraison, quand même elle y viendrait dans le dessein de s'occuper de quelque sujet particulier, elle s'y trouve aussitôt, sans qu'elle sache comment, *recueillie* au dedans d'elle-même, *avec un doux sentiment de la présence* de Notre-Seigneur. Ce sentiment, il est vrai, n'a rien de bien distinct; mais *la paix* et la douceur qui l'accompagnent persuadent à l'âme que celui qu'elle aime *est proche*, qu'*il vient lui-même* lui donner des témoignages de son amour, et qu'elle ne doit alors songer qu'à jouir du bonheur qui lui est présenté. » L'âme est alors « un enfant à demi endormi sur les genoux de sa mère qui, collé contre son sein, sans presque aucun mouvement de ses lèvres..., reçoit le lait qui coule doucement dans sa bouche et devient son aliment. Ste Thérèse et St François de Sales se servent de cette comparaison... Telle est la disposition de l'âme dans l'oraison de quiétude, sentant, quoique d'une manière confuse, que l'Epoux céleste daigne, en quelque manière, *la prendre entre ses bras*. Elle ose aspirer à une union plus intime encore, ou plutôt c'est l'Époux lui-même qui suggère à son cœur ce désir... Elle ne fait alors, elle ne peut rien faire que jouir du bien qu'elle possède » (*Considérations*, etc., part. II, ch. XXXIII).

Toutefois « les puissances de l'âme ne sont pas toujours dans le même degré d'assoupissement. Quelquefois la mémoire reste libre avec l'imagination... La volonté seule jouit de la douceur de la *présence* de l'Époux. Encore arrive-t-il *assez souvent* qu'elle le fait d'une manière peu perceptible. Le Seigneur ne fait alors sentir sa *présence* que dans la pointe ou sommet de le volonté, dans ce qu'il y a de plus spirituel dans cette puissance. Son opération se fait dans le plus intime de l'âme, qui n'en a qu'une *faible connaissance ;* mais cette connaissance, toute faible qu'elle est, suffit, lorsque l'âme est fidèle et courageuse,

pour la retenir dans le calme... Il arrive souvent que le Seigneur, touché des désirs secrets de l'âme et de la patience avec laquelle elle l'attend, viendra *lui-même* la consoler et la fera entrer dans un repos plus profond, par un nouveau *sentiment de sa présence*, sentiment qui, s'élevant du fond de l'âme comme du sanctuaire dans lequel il réside, se répandra dans toutes les puissances, et passera quelquefois jusque dans les sens extérieurs. Que s'il plaît au Seigneur de se tenir toujours caché, il donnera à l'âme la force de soutenir cet état pénible et lui en fera tirer les plus grands avantages. Cette épreuve, loin d'abattre l'âme, ne fera qu'augmenter le désir qu'elle a de s'unir à lui; elle confessera sa faiblesse, et le conjurera de venir au secours de son impuissance, et de « la tirer après lui, afin qu'elle coure à l'odeur de ses parfums (*Cant.*, 2) » (*ibid.*, ch. XXXIV).

On possède un certain nombre de documents où le R. P. de Clorivière décrit son oraison, à partir de l'âge de trente ans. On y voit que la quiétude dont il a parlé ci-dessus était son état ordinaire. « Dès qu'il se met à prier, il se trouve recueilli et pénétré du *sentiment intime de la présence de Dieu* ». Cette oraison « lui paraît venir d'en haut et être bien au-dessus de ses efforts » (*Histoire* du R. P. de Clorivière, par le R. P. Jacques Terrien, 1891, l. I, ch. V, et l. II, ch. IV).

32. — M. Ribet.

« L'oraison de quiétude est donc un *sentiment de la présence* de Dieu qui naît au plus intime de l'âme et dans lequel la volonté se repose et se délecte » (t. I, ch. XII, n° 1).

« Aux premières étapes de l'oraison surnaturelle,... Dieu ne révèle encore que *sa présence* » (*ibid.*, ch. IX, n° 1). Parlant du degré le plus bas de la contemplation infuse : « Quand Dieu veut élever une âme aux communications mystiques, il l'abstrait des choses extérieures, la retourne, pour ainsi parler, tout entière au dedans, et l'attire par un sentiment délicieux de sa *présence* au plus profond d'elle-même... Selon Ste Thérèse, cette concentration surnaturelle de l'âme semble lui donner des sens nouveaux, pour *constater et savourer la présence* de Dieu, comme elle en a d'extérieurs pour *se mettre en rapport avec les choses matérielles* (*ibid.*, ch. XI, n° 1). — La même idée est répétée en maint endroit.

33. — La Mère Thérèse Couderc, fondatrice de la Congrégation de N.-D. du Cénacle :

« Plus on est uni à Dieu, plus on désire cette union... Mais qu'est-ce que ce goût de Dieu? Il est plus malaisé de le décrire que de l'expérimenter quand la grâce le donne. On peut dire cependant que c'est un doux *sentiment de la présence de Dieu* et de son amour, qui fait éprouver à l'âme un grand bonheur, et la recueille toute en lui, au point qu'elle a de la peine à s'en distraire... J'ai souvent besoin de me faire violence en récréation pour ne rien laisser paraître... Tout autre plaisir que celui de *goûter* Dieu me devient insipide » (*Histoire de la Congrégation*, par le P. Longhaye, p. 178).

34. — Le R. P. Dublanchy :

« Sans définir ici la contemplation extraordinaire, qui appartient à la mystique, nous signalerons les deux notes caractéristiques qui la distinguent de la contemplation ou oraison commune : 1° une perception tout intime... d'une *présence très spéciale* de Dieu...: 2° une suspension, complète ou seulement

partielle (1), des actes de l'intelligence, de la mémoire, de l'imagination, et des sens extérieurs, qui pourraient empêcher la volonté de jouir dans une paix parfaite, de cette ineffable *présence* divine. »

« Toute oraison ou contemplation qui n'est point accompagnée de ces deux notes caractéristiques, *quelle que soit sa perfection,* et quels que soient ses effets, ne dépasse point l'oraison ordinaire ou acquise » (*Dictionnaire de théologie* de Vacant, au mot *Ascétique,* col. 2041).

Dans le même dictionnaire, M. le chanoine Lejeune admet notre thèse au mot *contemplation.*

Voir encore diverses citations au chapitre suivant.

§ 2. — Textes où l'on parle des états mystiques dans leur ensemble, sans distinguer leurs degrés. Ils s'appliquent donc implicitement à la quiétude.

35. — Gerson (*Sur le Magnificat*) :

Il explique la *sapientia christianorum* dont parle Denis le mystique : « Il reste une difficulté, et c'est la seule. Il faut expliquer comment on *expérimente* l'union [avec Dieu]. Nous pouvons dire que cette *union expérimentale* est une *perception* simple et actuelle de Dieu, provenant de la grâce sanctifiante, laquelle commence ici-bas et se perfectionne au ciel par la grâce consommée. C'est donc un avant-goût de la gloire et un gage de la félicité éternelle... On arrive ainsi à une définition exacte, condensée, de la *théologie mystique,* en disant : C'est une *perception expérimentale de Dieu.* » (Tr. 7, ch. II.)

Voir au chapitre suivant une autre définition analogue du même auteur (n° **45**).

36. — Le V[ble] Jean de Saint-Samson :

« La *théologie mystique,* prise en son essence, n'est pas autre chose que Dieu ineffablement *perçu.* » (*Maximes,* édit. du P. Sernin, ch. XXI.)

37. — Philippe de la Sainte Trinité, décrivant l'union mystique en général, qu'il appelle le commencement de la béatitude céleste :

1° « Les hommes parfaits trouvent ici-bas ce commencement dans l'union intime avec Dieu, qui leur donne à la fois *une connaissance expérimentale de sa présence* et un amour qui en jouit » (*Summa...*, pars III, tr. 1, disc. 1, art. 5).

2° « L'union actuelle fruitive (2) est l'effet ou l'acte de la charité, non pas de celle qui tend vers Dieu *absent,* mais de celle qui adhère à Dieu présent; le premier acte ne serait que du désir; le second est un rassasiement, une fruition » (pars III, tr. 1, art. 4).

38. — Deux visions de la V[ble] Marine d'Escobar :

1° Vision de l'échelle divine : « Un jour, je vis une échelle qui partait de la

(1) Par suspension partielle, il faut entendre ici celle qui n'empêche qu'en partie les distractions.

(2) Un très grand nombre d'auteurs donnent à l'union mystique le nom d'union fruitive. Par là ils veulent indiquer qu'on *jouit* de Dieu et de sa présence, et ils veulent marquer que ce n'est pas seulement une union de volonté et d'amour.

poitrine de Jésus-Christ, présent au ciel, et qui descendait jusqu'à terre. En haut, elle était très étroite, et, en bas, très large. Je tâchais de détourner mon attention, craignant d'être trompée par mon imagination; mais, plus je faisais d'efforts, plus Dieu insistait pour m'obliger à voir. Cette échelle semblait d'un or très pur; ses barreaux étaient resplendissants; et je compris qu'*elle représentait le ciel.* Une multitude d'anges montait et descendait par ces degrés, et d'autres l'environnaient. Tous les degrés étaient couverts par les âmes des bienheureux; partout, en bas, au milieu et en haut. Toutes jouissaient de Dieu suivant leurs mérites... *Près du degré inférieur*, je vis aussi des âmes, en bon nombre, *qui vivent encore sur la terre*, et qui, par la contemplation, *jouissent de ces biens éternels, dans la mesure possible ici-bas.* Il y avait plus de femmes que d'hommes » (t. I, l. III, ch. IX, § 5, année 1622).

2° Vision du banquet : « Soudain je fus conduite à la Jérusalem céleste, où je vis des tables dressées par les saints anges, avec une rapidité et une adresse admirables. Elles étaient élégantes et brillantes au delà de tout ce qu'on peut imaginer. Les élus y prirent place. Je vis d'une manière spirituelle et mystérieuse que la nourriture offerte dans ce festin était *Dieu lui-même*. Un nombre comme infini d'anges et d'âmes bienheureuses y puisait la force et la joie. J'observai en outre des milliers de détails qui me transportaient d'admiration.

« En particulier, j'aperçus, courant sous les tables, de tout petits animaux, comme des petits chiens, jolis et gracieux au possible. Ils portaient tous le nom de leur maître; de même qu'un chien mignon (1), cher à une reine, porte écrit sur son collier qu'il appartient à cette princesse. Ces gentils petits chiens recueillaient avidement et avec grande délectation les miettes qui tombaient de la table sacrée. Je compris très nettement que c'était *Dieu lui-même*, qui, d'une façon, tombait ainsi en forme de miettes pour nourrir et réjouir ces jolis petits animaux.

« La fête terminée, un ange se précipita pour chasser ces petits chiens. Mais la divine Majesté lui dit : « Arrête-toi, mon ange, ne les force pas à partir; je veux qu'ils sortent contents. » L'ange obéit volontiers et orna chaque animal d'un collier et d'une couronne, qui augmentèrent sa beauté. Alors vinrent des troupes d'anges, qui prirent chacun leur chien dans leurs bras; tout joyeux, ils les couvrirent de caresses et les rapportèrent sur la terre.

« Je regardais ce spectacle avec un mélange de joie et de surprise. Évidemment Dieu ne s'était pas donné en nourriture à de vrais animaux. Mais je me demandais si c'étaient des âmes réelles, ou une scène symbolique. Alors Dieu, dans sa bonté, me fit comprendre que, par là, il avait voulu me montrer les âmes contemplatives ici-bas, qui mettent tous leurs soins à lui plaire, et qu'il soutient par une nourriture céleste. Elles n'éprouvent qu'une faim : connaître la divine Majesté; elles n'ont que du dégoût pour tous les biens et satisfactions terrestres. Le Dieu très miséricordieux, qui se laisse trouver par quiconque le cherche avec tant de persévérance, leur accorde en cette vie quelques miettes de consolations et délices dont les bienheureux jouissent avec abondance dans la patrie. Ces âmes d'oraison montent ainsi au ciel, d'une certaine manière, par leur contemplation, puis elles redescendent sur la terre, quand leurs anges

(1) Dans le texte espagnol : *perillo de falda*, chien de manchon.

gardiens les ramènent à leurs œuvres extérieures, pour le service de Dieu. Ces œuvres, à leur tour, leur font acquérir des mérites qui provoquent des ascensions plus nombreuses et plus glorieuses » (t. II, l. II, ch. xxx).

39. — Antoine du Saint-Esprit :

Ordinairement « Dieu est caché à celui qui a la grâce habituelle et la charité. Il ne peut expérimenter ni percevoir sa *présence*, sans une faveur spéciale. Mais par cette union fruitive Dieu se manifeste aux esprits bien purifiés de telle sorte qu'ils perçoivent et goûtent *immédiatement et expérimentalement cette présence* par la connaissance et l'embrassement amoureux. En résumé, l'union actuelle et fruitive de l'âme contemplative avec Dieu est une perception *expérimentale et immédiate* de Dieu, qui est produite dans l'intelligence et la volonté par la *présence réelle* de Dieu. Ce n'est pas la vision béatifique; toutefois l'esprit connaît la *présence* divine, non seulement par la foi, mais par le don de sagesse, par le goût et l'expérience » (Tr. IV, nos 10, 11).

40. — Le R. P. Meynard :

Après avoir dit que l'union mystique est souvent appelée union fruitive, quoiqu'elle soit inférieure à celle du ciel : « L'union fruitive est un sentiment vif et profond de Dieu *présent en nous*... L'âme sait que *Dieu est là et elle le sent par sa douce expérience;* c'est un commencement du bonheur du ciel » (Tr. II, n° 278).

41. — Le R. P. Mathieu Rousset, dominicain :

« La connaissance expérimentale de l'habitation et *présence* de Dieu en nous est le *fondement,* la raison d'être de ce qu'on appelle la vie mystique. C'est une grâce incomparable. Elle est aussi une grâce peu commune, même parmi ceux qui s'occupent de spiritualité; un grand nombre l'ignorent... Et si un jour son existence leur est révélée, non moins surpris que Jacob revenant de son sommeil, ils pourront comme lui s'écrier : Vraiment le Seigneur est dans ce lieu, et moi je ne le savais pas » (*La doctrine spirituelle,* t. II, l. I, ch. xv, édition de 1902).

§ 3. — Textes décrivant un état qui est, tout au moins, inférieur à l'extase.

42. — Le P. Balthasar Alvarez (cité par le vénérable Louis du Pont) :

« Étant entré en l'oraison, j'ai *senti la présence* du Seigneur qui était là d'une manière qu'il n'était *ni vu, ni imaginé.* Néanmoins *je le sentais* avec plus de certitude et de clarté que ce que l'on voit ou que l'on imagine... Cela donne une paix et un contentement si grands qu'il semble que le Seigneur introduise l'âme dans son royaume... Il semble, d'un côté, qu'elle ne connaît rien; et d'ailleurs elle est si attentive qu'elle ne peut s'appliquer à autre chose » (*Vie*, ch. xv).

43. — St Bernard :

« Ne croyez pas que cette fusion du Verbe et de l'âme se fasse sentir au moyen du corps ou de l'imagination... Non, cette union est spirituelle... Aimante et aimée, l'âme ne sera pas pleinement satisfaite de la manifestation commune de l'époux, que nous en donnent les créatures; ni de celle, déjà moins fréquente,

qui provient de tableaux intérieurs et des songes. Il lui faut obtenir, par une prérogative spéciale, que Dieu descende du ciel dans son être intime, dans la moelle de son cœur; qu'elle possède *présent* l'objet de ses désirs, non en figures, mais *la pénétrant;* non en apparence, mais faisant sentir son impression... Je ne dis pas qu'alors il se montre tel qu'il est, quoique ce ne soit pas d'une manière très différente. Il n'est pas non plus présent d'une manière continuelle, même aux âmes très pieuses, et il ne l'est pas à toutes de la même manière. On comprend que le goût que fait éprouver la *présence* divine varie suivant les différents désirs de l'âme et que, suivants ses divers appétits, le palais soit diversement affecté par la saveur délicieuse du mets céleste » (*In cant.* Sermo xxxi, nº 6, 7).

Voir encore un texte de St Bernard, dans le ch. xxv, **24**.

14. — Richard de St-Victor, commentant ce verset du Cantique des Cantiques : « Pendant la nuit, sur mon petit lit, j'ai cherché celui que j'aime et je ne l'ai pas trouvé ». Il dépeint le désir de la contemplation et dit incidemment en quoi elle consiste :

« C'est avec raison que l'Épouse dit qu'elle cherche à travers les ténèbres (ceux de son esprit); car elle ne jouit pas pleinement de l'Époux, et ne sent pas *sa présence.* Il est vrai qu'il est présent par essence, et aussi comme objet du désir, puisque ce désir [dû à sa grâce] suppose sa présence; mais cette présence ne le rend pas visible. L'obscurité n'a pas encore disparu, la lumière qui *manifeste la présence* n'a pas encore brillé. Aussi l'Épouse se plaint de cette nuit; elle gémit d'avoir à y chercher l'Époux et de ne pas le trouver. Elle appelle la lumière, la grâce qui le rendra pleinement *présent;* elle veut être vue par lui et le voir. Cette faveur, cette expérience de la douceur spirituelle est indiquée par ces mots : J'ai cherché celui que j'aime... Hélas! l'Époux ne se découvre pas toujours immédiatement, quand nous le cherchons et le désirons. Il diffère, pour éprouver notre constance et dans notre intérêt; car quand une chose nous a coûté beaucoup de peine, nous y sommes plus attachés et nous la conservons avec plus de soin; les désirs trop vite satisfaits s'affaiblissent; les autres vont en grandissant » (ch. i).

15. — Ste Gertrude (épisode de la fontaine) :

« Un jour, avant Prime (1), j'entrai dans la cour et, assise auprès de la piscine, je goûtais la beauté de ce lieu. Il me charmait par la limpidité de ses eaux courantes, par la verdure des arbres environnants, par le vol libre de ses oiseaux, notamment des colombes, enfin et surtout, par le repos secret qu'on sentait dans cette retraite. Je me demandai alors ce que j'aimerais à ajouter à ce séjour, pour qu'aucun agrément ne lui manquât. Je songeais qu'il me faudrait un ami (2) facile à trouver, affectueux, sympathique, qui adoucirait ma solitude. Alors, ô mon Dieu, source des voluptés inestimables, vous avez fait

(1) C'était en 1281, époque d'où la sainte fait dater ce qu'elle regardait comme sa conversion. Elle avait alors vingt-six ans. Elle entra souvent en communication avec l'humanité de Notre-Seigneur. Mais, ici elle parle surtout de la Divinité, comme on le voit par un texte de St Bernard qu'elle cite, et par les dernières lignes du chapitre.

(2) Plus tard, l'auteur de l'*Imitation* de Jésus-Christ dira : « Quand Jésus est présent, tout est doux et rien ne semble difficile; mais quand Jésus se retire, tout fatigue... *Vous ne pouvez vivre heureux sans un ami*, et si Jésus n'est pas pour vous l'ami par excellence, vous serez toujours dans le chagrin et la tristesse (l. II, ch. viii).

aboutir à vous cette méditation, dont, sans doute, vous étiez l'inspirateur. Vous m'avez fait comprendre que mon cœur pouvait devenir votre habitation pleine de charmes. Pour cela il fallait que, par une juste et continuelle reconnaissance, je fasse refluer vers vous le courant de vos grâces, que ces eaux me rappelaient; il fallait que, comme ces arbres, je croisse en vertu et m'épanouisse en bonnes œuvres. Enfin comme ces colombes, dédaignant la terre, j'avais à m'élancer librement vers les régions célestes, où mon âme, affranchie des sens et des bruits du monde, s'appliquerait tout entière à penser à vous.

« Tout le jour j'eus l'esprit rempli de ces pensées. Le soir, avant de dormir, je m'agenouillai pour prier et soudain je me rappelai ce passage de l'Évangile : si quelqu'un m'aime, il pratiquera mes enseignements, et mon père l'aimera, et nous viendrons à lui, y faire notre demeure (Jean, XIV, 23). En même temps mon cœur de boue sentit que *vous vous rendiez présent* en lui... Il y a de cela neuf ans, et, depuis lors, chaque fois que je suis revenue à mon intérieur, je vous y ai *toujours retrouvé*; vous ne vous êtes pas éloigné même un instant, excepté une fois, pendant onze jours... Cela provint, je crois, d'une conversation mondaine... Il fallut pour me ramener, votre douce humilité et votre admirable charité, car j'en étais venue à cet excès de folie que je ne prenais pas garde à la perte d'un tel trésor. Je n'en éprouvais aucune douleur, je n'avais pas le plus petit désir de retrouver le bien perdu. Je ne puis comprendre maintenant comment mon esprit a pu tomber dans une telle extravagance.

« Rendez désormais très parfaite mon union avec vous. Attirez-moi si fortement que, lorsqu'il faudra m'occuper d'œuvres extérieures, je ne fasse que m'y prêter. Qu'après les avoir accomplies le mieux possible, à votre gloire, je revienne me jeter sans partage dans l'intime de votre être : telle une eau, dont l'obstacle est enlevé, se précipite impétueuse dans les profondeurs. Qu'enfin vous me trouviez aussi attentive à votre *présence* que vous mettez de soin à me la procurer. Que, par là, j'arrive à toute la perfection » qui m'est destinée (*Le héraut de l'Amour divin*, l. III, ch. III. Voir encore le ch. XXIII).

46. — La B[se] Marguerite Marie :

Ce divin Sauveur me dit « qu'il voulait me faire une nouvelle grâce encore plus grande que toutes celles qu'il m'avait déjà faites, qui était de faire en sorte que je ne le perdrais *jamais* de vue, *l'ayant toujours intimement présent* (1) : faveur que je regarde comme le comble de toutes celles que j'ai reçues jusqu'ici de sa miséricorde infinie, puisque depuis ce temps-là j'ai eu sans cesse ce divin Sauveur *intimement présent*... Cette divine *présence* inspire en moi tant de respect que, lorsque je suis seule, je suis obligée de me prosterner la face contre terre et de m'anéantir, pour ainsi dire, en la *présence* de mon Sauveur et de mon Dieu... J'expérimente encore que tous ces grâces sont accompagnées d'une paix inaltérable, d'une joie intérieure, et surtout d'un désir toujours plus ardent d'être humiliée, méprisée, anéantie et accablée de

(1) Le texte ne dit pas s'il s'agit de la présence de la divinité ou de l'humanité. Il est probable qu'il y avait les deux. — Cette grâce paraît avoir été donnée à la bienheureuse vers l'époque de sa profession. Elle en parle dans sa *Vie* écrite par elle-même, t. II, p. 371 (*Mémoire* adressé au P. Rolin). Elle dit là : « Je le voyais, je le sentais proche de moi, et l'entendais beaucoup mieux que si c'eût été des sens corporels ».

toutes sortes de souffrances, pour devenir un peu moins indigne d'être la plus petite des servantes, de Jésus-Christ » (deuxième Lettre au P. Rolin, t. II de la seconde édition de Paray, 1876, p. 323).

§ 4. — Présence de Dieu sentie dans l'union pleine et l'extase.

47. — S[te] Thérèse :

1° Sur l'*union pleine*. « Dieu s'établit *lui-même dans l'intérieur* de cette âme de telle manière que, quand elle revient à elle, il lui est impossible de douter qu'*elle n'ait été en Dieu et Dieu en elle*. Et cette vérité lui demeure si fermement empreinte que, quand elle passerait plusieurs années sans être de nouveau élevée à cet état, elle ne pourrait ni oublier la faveur qu'elle a reçue, ni *douter de sa réalité*... Je connais une personne qui ne savait pas que Dieu fût en toutes choses par *présence*, par puissance, et par essence, et qui, après avoir été favorisé de la grâce dont je parle, *le crut de la manière la plus inébranlable*. En vain, un de ces demi-savants à qui elle demanda comment Dieu était en nous, et qui n'en savait pas plus qu'elle avant qu'elle eût été éclairée, lui répondit que Dieu n'était en nous que par sa grâce; elle ne voulut point ajouter foi à sa réponse, *tant elle était sûre de la vérité* » (*Château*, 5, ch. I).

2° *Sur l'extase*. « L'âme se voit alors *près* de Dieu et il lui en reste une certitude si ferme, qu'elle ne peut concevoir le moindre doute sur la vérité d'une telle faveur... J'étais au commencement dans une telle ignorance, que je ne savais pas que Dieu fût dans tous les êtres. Mais comme, durant cette oraison, je le trouvais si *présent* à mon âme, comme la vue que j'avais de cette *présence* me semblait si claire, il m'était absolument impossible d'en douter. Des gens qui n'étaient pas doctes me disaient qu'il s'y trouvait seulement par sa grâce. Persuadée du contraire, je ne pouvais me rendre à leur sentiment et j'en avais de la peine » (*Vie*, ch. XVIII).

« Cette âme [grâce à l'extase] se voit *près* de Dieu » (*Vie*, ch. XIX).

« Soit dans l'oraison d'union, soit dans les ravissements, Notre-Seigneur unit l'âme à lui, mais en la rendant muette et aveugle comme S[t] Paul au moment de sa conversion... L'extrême plaisir qu'elle goûte de se voir si *près* de Dieu suspend toutes ses puissances » (*Château*, 7, ch. I).

§ 5. — Sur la certitude que donnent la quiétude et l'union pleine.

48. — S[te] Thérèse :

« Comme dans ce même temps on avait vu des femmes victimes des grandes illusions, tomber dans les pièges de l'esprit de ténèbres, je commençai à concevoir des craintes sur le plaisir si doux, et souvent irrésistible, que je goûtais dans mes relations avec Dieu. D'autre part, *surtout tant que durait* l'oraison, je sentais une *assurance intérieure très grande* que ces délices venaient de Dieu. Je voyais en outre que j'en devenais et meilleure et plus forte. Mais

m'arrivait-il de me distraire tant soit peu, *je retombais dans mes craintes*. C'est *peut-être* le démon, me disais-je, qui veut me faire croire que la suspension de l'entendement est une bonne chose et qui veut par là me détourner de l'oraison mentale. De plus, ne pouvoir ni penser à la passion de Notre-Seigneur ni me servir de mon entendement me paraissait, à cause de mon peu de lumière, une perte préjudiciable » (*Vie*, ch. XXIII) (1).

(1) Cela se passait en 1555, quand la sainte recommença à recevoir les grâces mystiques. Elle avait quarante ans.

CHAPITRE VI

SECOND CARACTÈRE FONDAMENTAL DE L'UNION MYSTIQUE : LA POSSESSION INTÉRIEURE DE DIEU ; MANIÈRE DONT ON LA SENT.

1. — Les sens spirituels. La première thèse nous a dit que, dans l'union mystique, on connaît expérimentalement la présence de Dieu. Nous allons ajouter maintenant que c'est le résultat d'une impression, d'une *sensation* spirituelle (1) d'un genre spécial.

Par là même une question se pose : cette sensation spirituelle peut-elle être comparée à quelque chose de déjà connu, à une ou plusieurs des sensations par lesquelles nous constatons la *présence* et la nature des objets matériels? Faut-il dire, au contraire, qu'il n'y a aucune analogie avec l'ordre naturel?

En d'autres termes, notre âme possède-t-elle des *sens spirituels intellectuels,* ayant une *certaine ressemblance* avec les sens corporels, de telle sorte qu'elle puisse connaître d'une façon *analogue,* et de diverses manières, la *présence* des purs esprits, et, en particulier, la présence de Dieu? Voilà la question à traiter maintenant. Par là l'idée qu'il faut se faire des états mystiques se précisera de plus en plus.

2. — Il va sans dire que, par sens spirituels, on n'entend pas les **sens imaginatifs**, c'est-à-dire la faculté qu'a notre imagination d'*imiter* et de nous rappeler les couleurs, les sons, etc. Ce ne serait pas là un moyen d'entrer réellement en rapport avec les purs esprits, mais tout au plus avec des objets corporels,

(1) Cette expression très claire est employée par Scaramelli. Voir les citations du chapitre précédent (**29**).

tels que des symboles matériels qui représenteraient ces esprits. Il s'agit d'une imitation purement intellectuelle (1).

3. — Il y a une vue spirituelle. On le sait, même avant d'avoir étudié la mystique. Car la foi nous enseigne que le bonheur éternel consistera à *voir* Dieu. Et, par ce mot, on veut désigner un genre de connaissance *tel qu'on soit porté instinctivement à le comparer à la vue corporelle.* Autrement ce mot n'aurait pas une signification précise.

De même au ciel, les anges et les bienheureux se *voient.* Une foule de comparaisons décrivant le ciel sont tirées de la lumière, et dès lors font allusion à la vue. Les démons eux-mêmes se voient et sont vus.

4. — Il y a une ouïe spirituelle. Car les saints et les bienheureux se parlent. Il est vrai que, pour cela, ils n'ont pas besoin de proférer des sons, d'employer une langue déterminée; il suffit *qu'ils veuillent se communiquer leurs pensées.* Mais cette communication peut s'appeler une parole, de la part de celui qui l'envoie; et pour celui qui la reçoit, on peut dire qu'il *entend.*

De même, Dieu a souvent parlé d'une manière intellectuelle aux prophètes et à de saintes âmes. Au ciel, il parle aux anges, quand il leur donne des ordres directs. Nous l'entendrons aussi, car l'amour oblige à entrer en relation avec ses amis de toutes les manières possibles. Quand les élus chanteront sa gloire, Dieu ne voudra pas s'enfermer dans un éternel silence.

5. — Y a-t-il un toucher spirituel? Ici ce sont les mystiques qui vont répondre, et par l'affirmative; du moins s'il s'agit de Dieu; car, pour les anges, nous manquons de données.

C'est là également que les profanes se récrieront. Si on leur dit que, dans la contemplation, on arrive parfois à *voir* Dieu et

(1) Ainsi on fait par là des actes de pure intelligence, mais d'une espèce totalement différente de celle que nous observons dans l'ordre naturel.

De même l'intelligence d'un ange est capable de deux opérations d'espèce très différente : ou bien elle aperçoit une vérité abstraite, telle qu'une maxime de morale ou de philosophie: ou bien elle connaît expérimentalement un objet existant, tel qu'un autre ange ou son action.

Nous n'avons pas de mots pour exprimer ces deux subdivisions d'une même faculté. La seconde, la faculté intellectuelle expérimentale, aurait peut-être pu être appelée le *sursens*; ce qui indiquerait à la fois qu'elle a de l'analogie avec nos sens, et qu'elle est d'un ordre supérieur. Au contraire, le mot *entendement* continuerait à être employé pour les connaissances abstraites, pour les idées, les jugements, les raisonnements.

à l'*entendre,* ils l'acceptent assez facilement, parce qu'on n'emploie ainsi que des idées et des mots auxquels ils sont habitués. Mais qu'il y ait une autre manière d'atteindre Dieu, et que le meilleur moyen d'en donner l'idée soit de la comparer à un toucher, voilà qui les surprend outre mesure. Or c'est là, précisément, une partie de la seconde vérité fondamentale de la mystique. Ceux qui ne l'accepteraient pas en entier ne se feront pas une idée bien exacte des états d'union et manqueront de vues d'ensemble.

Toutefois, tenant compte de leurs dispositions, je séparerai la thèse en trois parties. Dans les deux premières, je me contenterai de ce que personne ne peut songer à contester. Je n'y mettrai pas les mots de *toucher,* ni de *sens spirituels,* les gardant seulement, pour la troisième partie, à titre de complément utile. Ce sont là, en effet, des images, des interprétations saisissantes de ce qu'on éprouve, mais, à la rigueur, on peut s'en passer, et de la sorte la défiance qu'elles peuvent exciter ne rejaillira pas sur l'essentiel de la thèse.

6. — Y a-t-il un goût et un odorat spirituels? Les mystiques disent encore que oui, et il ne faut pas s'en étonner. Car, dans l'ordre corporel, le goût et l'odorat ne sont qu'un toucher d'une espèce particulière. Donc si, dans l'ordre spirituel, on admet le sens du toucher, on ne peut avoir de difficulté à admettre les deux autres sens. Ce sont là encore des interprétations de certaines nuances d'union.

7. — Pour les mystiques, les mots *voir* Dieu, *l'entendre, le toucher,* ne sont pas de simples métaphores. Ils expriment quelque chose de plus : des **analogies** étroites (1).

Arrivons maintenant à la thèse qui indique le second caractère fondamental de l'union mystique.

8. — Seconde thèse. 1° *Dans les états inférieurs à l'extase, on ne peut pas dire qu'on* VOIE *Dieu; sauf en des cas exception-*

(1) On appelle métaphore une ressemblance lointaine, ou restreinte à une seule qualité; comme lorsqu'on dit qu'un guerrier est un *lion* ou qu'on reçoit un *torrent* d'injures. L'analogie, au contraire, est une très grande ressemblance, comme quand nous disons que Dieu a de l'intelligence, de la volonté, de la justice, etc. Primitivement, il est vrai, ces mots se bornent à représenter dans notre esprit des choses que nous avons observées dans les créatures. Ensuite nous les appliquons à Dieu, quoiqu'elles ne se trouvent pas en lui d'une manière identique. Par là, nous voulons exprimer que la ressemblance est profonde. Or il en est de même pour les sens spirituels.

nels; on n'est pas porté instinctivement à traduire ce qu'on éprouve par le mot VOIR;

2° *Ce qui constitue, au contraire, le fond commun de tous les degrés de l'union mystique, c'est que l'impression spirituelle par laquelle Dieu manifeste sa présence, le fait sentir à la manière de quelque chose* D'INTÉRIEUR, *dont l'âme est pénétrée; c'est une sensation d'*IMBIBITION, *de* FUSION, *d'*IMMERSION;

3° *Pour plus de clarté, on peut dépeindre ce qu'on ressent en désignant la sensation par le nom de* TOUCHER INTÉRIEUR.

9. — *Démonstration de la* **première partie de la thèse**: à savoir qu'ordinairement on ne *voit* pas Dieu dans l'oraison de quiétude, ni dans celle d'union pleine. L'expérience le prouve surabondamment; et Ste Thérèse l'affirme avec netteté (Voir citations, n° **22**).

Cette vérité ressort aussi de toutes les expressions qu'emploient les auteurs pour décrire les états inférieurs. Toutes leurs comparaisons sont tirées d'autre chose que de la vue. Ils vous disent qu'on se *repose* en Dieu, qu'on est dans ses bras ou sur son sein, qu'on plonge en lui comme dans un océan, qu'il envahit l'âme (*illapsus divinus*), etc... Si Dieu découvrait un peu son visage, ils ne manqueraient pas de le dire, car ce serait plus facile à faire comprendre.

10. — Ce fait nous montre encore pourquoi la plupart des personnes qui ont l'oraison de quiétude ont tant de **peine à s'expliquer**. Si elles pouvaient dire : « Je vois Dieu », leur langage deviendrait très clair. Mais elles comprennent bien que ce serait inexact. D'autre part, leur défaut d'instruction les empêche de trouver les vraies expressions à employer. Elles en sont réduites à se servir de mots vagues et embarrassés, comme ceux-ci : « Je sens Dieu d'une certaine façon ».

11. — *Démonstration de la* **seconde partie** *de la thèse*. L'énoncé nous dit que l'on sent Dieu à la manière de quelque chose d'*intérieur* qui pénètre. Cela n'empêche pas que, parfois, on ne puisse *en même temps* le sentir comme extérieur (Voir ch. XVI, 29). Il y a alors deux impressions simultanées, au lieu d'une.

Tous ceux qui ont éprouvé l'oraison de quiétude rendent témoignage de ce sentiment de possession intérieure. Ils le constatent surtout quand ils ont les yeux fermés parce qu'alors ils ne sont pas attirés et distraits vers les objets du dehors. Ils s'aperçoivent que

le fond de leur oraison consiste, non à mieux comprendre quelque vérité abstraite, ni à la mieux formuler, mais à se plonger dans je ne sais quelle atmosphère divine.

2° Certains textes de Ste Thérèse, cités au chapitre précédent, disent explicitement qu'on sent Dieu intérieurement.

12. — Objection. Il est vrai que, dans d'autres passages, de ce même chapitre, elle se contente de dire, en parlant de la quiétude, qu'on se sent *près* de Dieu.

Ce langage peut s'expliquer : *a*) la sainte voulait surtout signaler que Dieu se rend présent. Or pour cela, il était inutile de distinguer entre le sentir *en soi* ou *près de soi ; b*). Les comparaisons qu'elle employait la forçaient à se contenter du mot *auprès*, sous peine de diminuer l'analogie. Ainsi elle comparait l'âme au vieillard Siméon sentant que c'est le Sauveur qu'il tient dans ses bras. Pour suivre son idée, il lui fallait dire : de même l'âme sent Dieu *auprès* d'elle. Autre exemple : Dans le *Château* (1, ch. I), et déjà dans le *Chemin de la Perfection* (ch. XXIX), elle dépeint l'âme comme un palais dont Dieu occupe la chambre centrale. Dès lors, sous peine d'employer des images contradictoires, il fallait dire que les facultés, lorsqu'elles avancent de chambre en chambre, *s'approchent* de Dieu, et non qu'elles y sont plongées; ce qui pourtant eût été la vraie peinture de la réalité. Le mot *auprès* doit être compris ici comme l'opposé, non pas *d'intérieur* de l'âme, mais *du lieu le plus profond de cet intérieur*.

Bien plus, à trois reprises, la sainte emploie le mot *auprès*, même quand il s'agit de l'extase, qui pourtant est un envahissement intérieur de Dieu. Mais la comparaison précédente l'y oblige encore, puisqu'on n'est pas encore rendu à la chambre centrale (Voir ch. V, **47**). Il est donc clair que le mot *auprès* ne doit pas être pris dans un sens restreint.

13. — Plusieurs personnes, habituées à l'union mystique, m'ont dit que la **comparaison** suivante dépeint très exactement la possession intérieure de Dieu, qui en fait le fond, et la physionomie de l'impression qui la fait sentir.

On peut dire : c'est d'une manière toute semblable que nous sentons *la présence de notre corps*, quand nous nous tenons immobiles et que nous fermons les yeux. Si alors nous savons que notre corps est là, ce n'est point parce que nous le voyons, ou qu'on nous l'ait dit. C'est le résultat d'une sensation spéciale, d'une im-

pression intérieure, laquelle nous fait sentir que notre âme compénètre et vivifie ce corps (1). C'est une sensation très simple que nous essaierions en vain d'analyser; c'est ainsi que, dans l'union mystique, nous sentons Dieu en nous, et d'une manière très simple.

14. — *Démonstration de la* **troisième partie** *de la thèse :* à savoir qu'on peut dépeindre ce qu'on ressent, en désignant la sensation par le nom de toucher intérieur.

J'ai prévenu que ceux qu'un tel langage étonnerait peuvent se passer de cette troisième partie. Il leur suffit de savoir que l'impression mystique : 1° n'est pas d'une espèce unique; 2° que dans son fond elle ne ressemble ni à une vue, ni à une parole (Voir la première partie); 3° ils diront que le fond appartient à une troisième espèce, sans préciser si elle a son analogue dans les sensations matérielles. Ils peuvent l'appeler inexprimable.

Moi-même, je crois qu'il faut parler de la sorte quand il s'agit de la présence de l'humanité de Jésus-Christ ou de celle des saints, et qu'elles sont connues intellectuellement. L'impression qu'on reçoit alors, ne peut pas, ce semble, être comparée à un toucher, parce que l'objet se sent à distance; et cependant, quoiqu'on l'appelle vision, faute d'autre mot, ce n'est ni une vue ni une parole.

Toutefois ceux qui sont surpris des expressions *toucher, contact divin,* s'exagèrent probablement le sens que les mystiques y attachent. Ils se figurent que ces termes supposent quelque doctrine métaphysique sur la possibilité du contact des esprits. Non; on veut simplement peindre une impression par une comparaison, et pour cela, on ne prétend pas dire autre chose que ceci : tout se passe *comme si* il y avait un toucher.

Arrivons aux preuves :

1° L'expression de toucher intérieur est amenée très logiquement par le fait précédemment admis, qu'on sent une possession intérieure. En effet, dans l'ordre matériel, nous nous servons du mot toucher, chaque fois qu'il s'agit de connaître expérimentalement un objet qui nous est contigu; tandis que si l'objet est distant, nous employons les mots *voir, entendre.* Ce n'est plus alors

(1) Je n'ai pas à chercher ici quelle est l'origine de cette impression; si elle n'est pas la résultante d'une multitude de sensations qui séparément seraient imperceptibles, et sont réunies en un tout confus. Cette résultante est appelée la cénesthésie.

avec lui que nous entrons en relation immédiate, mais avec les rayonnements ou vibrations qu'il nous envoie. Or il s'agit ici d'un objet spirituel qui n'est pas distant; il se manifeste comme s'unissant à nous, se fondant avec nous. C'est donc le mot toucher qui exprime le mieux l'analogie.

Nous pouvons dire encore : les mots *vue*, *ouïe*, *toucher*, désignent tous ici des actes purement intellectuels. Mais on devine qu'ils expriment des circonstances différentes. Le premier indique que l'objet de la connaissance est la nature intime de l'être divin lui-même; le second que c'est seulement une de ses pensées; le troisième, que c'est surtout une action unissante, fusionnante, qu'il exerce sur l'âme.

2° Nous avons le témoignage de divers auteurs, tels que S[te] Thérèse. Dans sa seconde lettre au P. Rodrigue Alvarez, écrite un an avant la composition du *Château*, la sainte prend l'exercice des cinq sens spirituels comme point de départ de sa description de *tous* les états d'union mystique. Car elle dit en parlant du plus faible : « Selon moi, la *première* oraison surnaturelle que j'ai éprouvée est un recueillement intérieur qui se fait sentir à l'âme : elle semble avoir au dedans d'elle-même de nouveaux sens, à *peu près semblables* aux extérieurs. » Le mot *sens* étant au pluriel indique qu'il s'agit de sens différents entre eux, mais correspondant à ceux du corps. Autrement il eût fallu dire : il y a un sens unique qui ressemble aux sens physiques, mais à la condition de ne prendre ceux-ci qu'en bloc.

D'autre part, la sainte admet, ainsi que je l'ai dit, que dans la quiétude et l'union pleine, on n'est pas admis à *voir* ni à *entendre* Dieu. Il suit de là que les trois derniers sens peuvent seuls être en jeu, c'est-à-dire le toucher et ses dérivés.

Voir les citations de divers auteurs, n° 28 et suivants.

3° L'idée du toucher est exprimée par diverses comparaisons que les mystiques ont employés.

Ainsi la Mère Marie de l'Incarnation, ursuline, compare l'âme qui éprouve l'union mystique à une éponge imbibée (*Vie* par une ursuline de Nantes, ch. XX, p. 439). Si celle-ci était douée de sentiment, elle palperait l'eau qui la remplit.

Dans sa *Vie* composée d'après ses manuscrits par son fils (l. IV, ch. IX, p. 687), on trouve encore la comparaison de la respiration. Celle-ci peint l'impression spirituelle, par analogie avec le toucher

délicat par lequel nous sentons qu'un air vivifiant pénètre dans nos poumons.

Voici l'idée d'immersion exprimée par le V[ble] Louis de Blois : « L'âme *immergée* et absorbée en Dieu *nage* çà et là dans la Divinité, et éprouve une joie ineffable... Dans cet exil, elle commence la vie éternelle » (*Instit. spirit.*, c. XII, § 4).

Plusieurs auteurs disent, encore, comme S[t] Jean de la Croix, que, dans l'état mystique, il y a union *de substance à substance*. C'est comme le mot toucher, une simple manière de parler; ils l'emploient par opposition à la connaissance d'un objet éloigné et recourent au même langage que s'il s'agissait du *contact* d'un objet matériel et du toucher qui en résulte. Ils veulent indiquer un mode spécial de connaissance (1).

D'autres emploient l'expression de *touches substantielles*. Ici l'adjectif, qui semble inutile, a pour but de bien montrer qu'il ne s'agit pas d'une simple touche *morale*, comme quand on dit que Dieu touche le cœur d'un pécheur, ou qu'un prédicateur touche son auditoire.

15. — Objection. Scaramelli et, à sa suite, le P. Séraphin, (*Theol. myst.*, n° 160) voient un degré spécial d'oraison dans les *touches* divines. Cela semblerait dire que, dans les autres degrés, on ne ressent pas le toucher spirituel, et qu'ainsi ce n'est pas le fond commun de toute union mystique?

Je réponds que telle n'est pas leur pensée; et le P. Séraphin le déclare lui-même. Ils font un degré, non pas des touches quelconques, mais d'une espèce particulière, de celles qui sont *soudaines et violentes*.

Du reste, c'est à tort qu'ils donnent le nom de degré, même à ces touches violentes, et qu'ils leur cherchent une place déterminée dans la série des états d'oraison. C'est simplement une *manière d'être* d'un des degrés, celui de l'extase.

16. — Résumé. La physionomie de l'union mystique peut être décrite de la manière suivante : pendant cette union, quand elle n'est pas trop élevée, nous ressemblons à un homme placé auprès d'un de ses amis, mais dans un lieu complètement obscur, et en silence. Il ne le *voit* donc pas, il ne l'*entend pas*, seulement

(1) S'ils avaient prétendu exprimer une idée métaphysique, il aurait fallu d'abord qu'ils définissent ce qu'ils entendaient par ce langage. Ils n'y ont pas songé.

il *sent* qu'il est là, au moyen du toucher, parce qu'il tient sa main dans la sienne. Il reste ainsi à penser à lui et à l'aimer (1).

17. — Le toucher matériel peut, en s'élevant devenir une **étreinte** et un embrassement. Il en est de même pour le toucher spirituel. Dans la quiétude, quand elle n'est pas très forte, c'est une simple *imbibition* que l'on goûte tranquillement. Mais parfois les deux esprits en présence s'embrassent, c'est-à-dire qu'il se produit entre eux des serrements soudains et affectueux (2). (Voir les citations, n° **40**, et le cantique qui suit le chapitre XXXI.)

Ce surcroît de grâce n'est pas fréquent, je crois, chez les commençants; et quand on arrive enfin à l'éprouver, c'est d'abord seulement pendant quelques secondes, à chaque fois. Si ensuite on était tenté de reproduire par soi-même cette impression spéciale, on constaterait qu'on ne peut y parvenir.

18. — **Combien grande sera l'union du ciel.** De ce qui précède, il suit que Dieu peut non seulement être vu et entendu, mais *respiré, saisi dans une douce étreinte*. Nous voyons par là combien, dans la vie éternelle, notre bonheur sera complet. Non seulement Dieu se montrera, mais il se donnera.

Certains chrétiens se font du ciel une idée incomplète. Ils savent qu'on verra Dieu, qu'on jouira du magnifique spectacle de sa nature infinie; mais c'est tout. Ils se le représentent comme un prince sévère, isolé sur son trône et tenant fièrement à distance ses sujets, les admettant seulement au rôle de spectateurs. Mais Dieu fera bien davantage. Il veut être l'air embaumé que nous respirerons, le breuvage qui nous enivrera, la vie de notre vie, notre amant passionné. Il nous donnera « le baiser de sa bouche » et recevra le nôtre. Il ne sera content que quand il se sera fondu et presque identifié avec cette chère âme qui s'est donnée à lui. Il veut la pénétration intime et mutuelle. Le ciel n'est pas seulement la vue de Dieu, c'est la fusion avec Dieu, dans l'amour et la jouissance. Si cette fusion n'avait pas lieu, l'âme en éprouverait une soif insatiable (3). Comment voir la bonté divine et ne pas se précipiter vers elle!

(1) En pareil cas, notre affection pour cet ami, à moins d'être très forte, n'empêcherait pas notre imagination de divaguer de temps en temps. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il en soit de même dans la quiétude.

(2) Leur existence, établie par des citations, est une nouvelle preuve que le terme de toucher spirituel exprime une idée exacte.

(3) Bossuet peint bien ce besoin en parlant de la communion : « Dans le trans-

Or pour nous faire entrevoir ces biens magnifiques, Dieu en donne, sur la terre, un avant-goût à ses amis. C'est ainsi qu'il montra d'avance à Abraham, Isaac et Jacob la terre promise que le peuple élu devait habiter un jour.

19. — Don de sagesse. Les thèses précédentes nous expliquent pourquoi les mystiques répètent que leur contemplation est produite surtout par le don de sagesse, en entendant ce mot comme S[t] Thomas : une connaissance *savoureuse* des choses divines (de *sapor; sapere,* déguster) (1).

Et en effet, dans l'union mystique, l'âme goûte Dieu, jouit de lui. « C'est précisément l'office du don de sagesse, dit Scaramelli, de rendre Dieu *présent* à l'âme, et d'autant plus présent que ce don est plus abondant. Ce don place l'âme près de Dieu et fait qu'elle *sent* et *goûte* sa très suave présence » (Tr. 3, n° 27).

20. — Mais si la contemplation mystique est produite par le don de sagesse, il n'est pas vrai que réciproquement le don de sagesse s'exerce uniquement en produisant cette contemplation. Son **rôle** est **plus étendu.** Il y a, en effet, deux manières de savourer un objet : l'une indirecte et inférieure, c'est d'en goûter la pensée et le souvenir; l'autre directe et supérieure, qui est de

port de l'amour humain, dit-il, qui ne sait qu'on se mange, qu'on se dévore, qu'on voudrait *s'incorporer* en toutes manières, et, comme disait ce poète, enlever jusqu'avec les dents ce qu'on aime, pour le posséder, pour *s'en nourrir*, pour s'y unir, pour en vivre? Ce qui est fureur, ce qui est impuissance dans l'amour corporel est vérité et sagesse dans l'amour de Jésus » (*Médit. sur la Cène:* Part. I, J. XXIV).

(1) S[t] Bonaventure dit de même : « Le mot sagesse, pris dans son sens le plus propre, indique une *connaissance expérimentale* de Dieu ; c'est là un des sept dons du Saint-Esprit, qui entre en acte lorsqu'on déguste la divine suavité... Cet acte renferme à la fois une connaissance et une affection : il commence par l'une et s'achève par l'autre. Car le goût, ou dégustation, est une connaissance expérimentale de ce qui est bon et doux » (*Sententiarum:* l. III, dist. 35, a. I, q. I).

Dans certaines manifestations, le *don d'intelligence* s'ajoute au don de sagesse, pour faire pénétrer au fond des vérités de foi. Je ne parle pas du *don de science,* car il a un autre objet. De même que toute science procède par conclusions, ce don fait tirer certaines conclusions des principes divins, soit sur Dieu, soit sur les créatures (Voir Scaramelli, Tr. 2, n° 143).

Cette doctrine du rôle des dons du Saint-Esprit n'a guère qu'un intérêt théorique. Car elle ne peut servir pratiquement à discerner si quelqu'un a vraiment l'union mystique. On ne peut lui demander : « Sentez-vous que vos opérations proviennent de tel don en particulier et de son degré supérieur? » Il répondrait qu'il l'ignore. Au contraire, les douze caractères de l'état mystique que j'expose dans cette seconde partie sont tous immédiatement *vérifiables.*

Philippe de la Sainte-Trinité (Tr. III, disc. 3), Vallgornera (q. 3. disp. 3) et Antoine du Saint-Esprit (Tr. III, n° 290) pensent que « le principe formel et élicitif de la contemplation surnaturelle est *parfois* plus élevé que les dons du Saint-Esprit ». Je n'entre pas dans ces discussions spéculatives.

posséder l'objet lui-même, d'en jouir réellement, expérimentalement. Ce mode plus élevé est celui de l'union mystique. Tous les chrétiens reçoivent le mode inférieur dans le sacrement de confirmation.

21. — Les difficultés de la mystique sont maintenant franchies, au point de vue descriptif. Ce qui déconcerte les profanes se réduit presque uniquement à deux choses. Ils ne peuvent comprendre : 1° que Dieu fasse sentir expérimentalement sa présence; 2° que ce soit autrement que par une vue, ou une parole.

Si, après nos explications, il reste encore quelque obscurité dans leur esprit, le mieux, pour eux, sera de passer outre, en admettant aveuglément ces formules, comme on le fait pour les *postulats* dans certaines sciences. Après cela, les autres caractères de l'union mystique leur paraîtront faciles à saisir.

Tout au plus la ligature (ch. XIV) leur causera un peu d'étonnement. Et encore ce qui les embarrassera, ce sera, non pas d'en comprendre la description, mais d'en deviner la vraie cause. Mais nulle part la recherche des dernières causes n'est aisée.

Ainsi la partie difficile de la mystique descriptive se réduit à très peu de chose. Sur cette route, il y a, au départ, un petit tunnel. Une fois qu'il est franchi, on se retrouve pour toujours en pleine lumière.

Un professeur de théologie me disait un jour qu'il s'était fait jusque-là une idée toute contraire de la mystique, et que, pour ce motif, il n'avait jamais eu la patience de l'étudier. Il l'avait regardée comme une longue suite de propositions inintelligibles pour les profanes, et si bien enchevêtrées qu'il n'y avait pas de milieu entre tout comprendre et ne rien comprendre.

Nous allons voir qu'heureusement il n'en est pas ainsi. Prenons courage; nous sommes maintenant sortis du tunnel.

CITATIONS

---

§ 1. — On sait que, dans la quiétude et l'union pleine, Dieu se rend présent; il faut établir maintenant qu'ordinairement, c'est sans être vu.

22. — S[te] Thérèse :

1° Sur la présence de Dieu, sentie dans la *quiétude*. « On ne voit cela *ni avec les yeux du corps, ni avec ceux de l'âme*, de même que le vieillard Siméon tenant son Dieu dans ses bras, ne voyait qu'un enfant... Mais, de même que l'adorable Enfant lui fit connaître qui il était, de même l'âme connaît Celui auprès de qui elle est » (*Chemin*, ch. XXXII).

2° Sur la *quiétude*. « L'âme *ne voit point* cet adorable maître qui l'instruit ; elle sait seulement avec certitude qu'il est avec elle » (Sur le *Cant. des Cant.*, ch. IV).

3° Sur l'*union*. « Mais, me direz-vous, comment peut-il se faire que l'âme ait vu, entendu qu'elle a été en Dieu et Dieu en elle, puisque, durant cette union, elle *ne voit* ni n'entend?... Je réponds... qu'elle le sait, non par une *vision*, mais par une certitude qui lui reste et que Dieu seul peut lui donner... Mais comment, me dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne *voyons* point? A cela je ne sais que répondre » (*Château*, 5, ch. I).

4° Sur l'*union*. « Cette première vue de l'Époux est restée tellement peinte dans l'âme, que tout son désir est de jouir encore du bonheur de sa présence. Comme je l'ai dit plus haut, dans cette oraison, on ne *voit rien*, pas même des yeux de l'imagination, *à quoi on puisse, à proprement parler, donner le nom de vue ;* mais j'emploie ce terme à cause de la comparaison [celle de l'entrevue de deux fiancés] dont je me suis servie » (*Château*, 6, ch. I).

5° Sur l'*union*. « Mourons, ainsi que le fait le ver à soie après avoir accompli l'ouvrage pour lequel il a été créé. Cette mort nous *fera voir* Dieu, et nous nous trouverons abîmées dans sa grandeur, de même que ce ver est caché et comme enseveli dans sa coque. Mais remarquez qu'en disant que nous verrons Dieu, je l'entends *à la manière qu'il se donne à connaître* dans cette oraison » (*Château*, 5, ch. II).

Voir encore au chapitre précédent, **22**, 6°, 7°.

23. — Richard de St-Victor (*De gradibus violentæ charitatis*)

« Souvent, dans cet état, le Seigneur descend du ciel; souvent il visite l'âme qui est assise dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort; souvent la gloire du Seigneur remplit le tabernacle qui couvre l'arche d'alliance; mais il fait tellement *sentir sa présence qu'il ne montre point son visage*. Il répand au dedans sa douceur, mais il ne manifeste point sa beauté. Il y répand sa suavité, mais il n'y montre point sa clarté. On sent donc sa douceur, mais on ne voit point ses charmes. Il est encore environné de nuages et d'obscurité; son trône est encore dans une colonne de nuée. A la vérité, ce que l'on sent est extrêmement doux et *plein de caresses*, mais ce que l'on voit est tout dans l'obscurité; car il ne paraît pas encore dans la lumière. Et quoiqu'il paraisse dans le feu, c'est un feu qui chauffe plutôt qu'il n'éclaire. Il enflamme bien la volonté, mais il n'illumine pas l'entendement. L'âme donc en cet état peut bien *sentir son bien-aimé*, mais, comme il a été dit, *il ne lui est pas permis de le voir;* ou si elle le voit, elle le voit comme dans la nuit, elle le voit comme derrière un nuage; enfin elle le voit comme dans un miroir, en une énigme, et non pas face à face; d'où vient qu'elle dit : Faites reluire sur votre serviteur la lumière de votre visage » (Édition Migne, col. 1218).

24. — St Thomas (*in Ps.* XXXIII) :

« Dans les choses corporelles, on voit et puis on goûte; mais dans les choses spirituelles, il faut goûter *avant de voir*. Nul ne connaît s'il ne goûte. Et c'est par cette raison qu'il est dit premièrement : goûtez; et puis : voyez. »

25. — Le vénérable L. du Pont, dans ses *Mémoires*, cités par le P. Nouet, *Conduite de l'homme d'oraison*, dans un chapitre intitulé : Comment Dieu fait sentir sa présence, *sans se faire voir* (l. V, ch. XVII) :

« J'ai expérimenté, dit-il, dans l'oraison et en d'autres temps, diverses manières de la *présence* de Dieu. Quelquefois il semble que nous voyons *Dieu présent*, non pas avec les yeux du corps, ni dans un jour bien clair, ni seulement par discours, mais d'une façon particulière, où tout à coup l'âme *sent qu'elle a devant soi* celui auquel elle parle, qui l'écoute et qui l'entend. Et alors elle le prie avec plus d'attention et de vigueur. Cette connaissance est semblable à celle qu'un homme a d'un autre, lorsque, s'entretenant avec lui, *la lumière vient à s'éteindre*, et qu'il demeure dans l'obscurité *sans le voir*, *ni l'ouïr*, ni sentir aucun de ses mouvements, et néanmoins *il le sait présent*, et lui parle comme étant avec lui. Il semble que St Denis veut dire cela en ces termes : Entrez dans l'obscurité divine, parce qu'on voit Dieu dans les ténèbres ».

§ 2. — Il y a cinq sens spirituels.

26. — St Augustin (*Confessions*) :

« O mon Dieu, qu'est-ce que j'aime donc quand je vous aime? Ce n'est pas une beauté corporelle, ni la majesté d'un visage, ni l'éclat d'une lumière flattant agréablement les yeux, ni les douces mélodies de cantilènes variées, ni la suave odeur des fleurs et des parfums, ni le goût du miel ou de la manne, ni des étreintes corporelles. Non, ce n'est pas là ce que j'aime en mon Dieu. Et

pourtant ce que j'aime en lui, c'est une certaine lumière, une certaine voix, une certaine odeur, une certaine nourriture, un certain embrassement; tout cela n'étant éprouvé que par ce qu'il y a en moi d'intérieur. Mon âme voit briller une lumière qui n'est pas dans l'espace, elle entend un son qui ne s'éteint pas avec le temps, elle sent un parfum que le vent n'emporte pas, elle goûte un aliment que l'avidité ne fait pas diminuer, elle s'attache à un objet que la satiété ne lui fait pas abandonner. Voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu. Mais qu'est-ce donc qu'un tel objet? » (l. X, ch. VI).

27. — Dans les *Œuvres* de S[t] Bonaventure, l'auteur des *Sept Chemins de l'éternité* commence par expliquer que « toute connaissance expérimentale est l'acte de connaître la *présence* de l'objet » ; il fait remarquer la différence qu'il y a entre entendre parler d'un mets agréable ou le goûter (dist. 1), et conclut ainsi :

« Comme l'*expérience* des choses corporelles se fait par les sens corporels, de même l'*expérience* des choses spirituelles se fait dans la partie supérieure de l'âme par les sens spirituels » (6, dist. 2).

Déjà la même doctrine se trouvait dans le livre « De l'esprit et de l'âme », inséré dans les œuvres de S[t] Augustin, et dû, en réalité, à un anonyme de Cîteaux (§ IX et XLIX) (1).

28. — Le V[ble] Louis du Pont, dans un paragraphe intitulé : Des manières *extraordinaires* et diverses dont Dieu se communique dans l'oraison mentale :

« De même que le corps prend une connaissance expérimentale en percevant par les sens externes ce qui est visible et délectable en ce monde, de même notre esprit et ses deux facultés, l'intelligence et la volonté, ont cinq actes internes, correspondants aux sens externes. Nous les appelons voir, entendre, etc. Par eux nous percevons ce qui est invisible et délectable en Dieu, et nous l'*expérimentons*. De là résulte une notion ou connaissance de Dieu, qui est expérimentale, et surpasse de beaucoup toutes celles qu'on acquiert par le raisonnement. De même la douceur du miel est bien mieux connue quand on en goûte même très peu, que lorsqu'on raisonne longuement sur sa nature » (*Méditations*, introduction, § 11).

29. — Le P. Nouet (*Conduite de l'homme d'oraison*) :

« Après le sentiment de tant de Pères si éclairés et si saints, ce serait témérité de révoquer en doute ce que *tous les théologiens mystiques* enseignent avec eux du nombre des *cinq sens spirituels*... Tous les maîtres de la vie spirituelle conviennent en ce point que la plus parfaite union que l'âme puisse avoir en cette vie avec Dieu consiste en cette admirable expérience des sens intérieurs; mais la difficulté est de savoir auquel des cinq elle appartient proprement, selon leur sentiment. Tantôt ils semblent l'attribuer à l'*attouchement*

(1) Contrairement à ce qui a été fait souvent, je ne cite pas les cinq exemples de sens spirituels indiqués par ces deux auteurs. Il n'établissent la thèse qu'en apparence, car ils dépeignent tout au plus les *sens imaginatifs*. Ainsi, pour prouver qu'il existe un odorat spirituel, ils apportent le texte de S[t] Paul : « Vous êtes la bonne *odeur* de Jésus-Christ », Or c'est là une simple métaphore. Il en est de même du texte relatif à la vue : « *Voyez* que je suis le seul Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre que moi » (Deuter., XXII, 39). Ce qu'on voit ainsi, c'est la vérité d'une proposition ; il ne s'ensuit pas que les mystiques acquièrent la faculté toute nouvelle de *voir une substance* spirituelle.

qui est le dernier de tous les sens extérieurs et le suprême entre les sens intérieurs. S[t] Thomas, dans l'opuscule 61, le met au plus haut degré de l'amour unitif, et il en apporte la raison qu'il joint son objet de plus près... Tantôt ils semblent donner la préférence au goût... Hugues de S[t]-Victor semble mêler et confondre l'attouchement suprême et le goût. Car il dit « qu'atteindre Dieu, c'est le chercher incessamment par le désir, le trouver par la connaissance, et le toucher par le goût (1) ».. S[t] Ambroise se sert du sens intérieur de l'odorat et de l'ouïe pour expliquer cette union. Voici ses termes : « L'âme du juste est l'épouse du Verbe. Si cette âme *brûle de désir*, si *elle prie sans cesse*, si elle se porte toute vers le Verbe, alors il lui semble tout à coup qu'elle entend sa voix *sans le voir*, qu'elle sent *intimement* l'odeur de sa divinité; ce qui arrive souvent à ceux qui ont une excellente foi. Tout d'un coup l'*odorat* de l'âme est rempli d'une grâce spirituelle, et sentant un doux souffle qui lui marque la présence de celui qu'elle cherche, elle dit : Voilà celui que je *cherche* et que je *désire* (2) ». S[t] Grégoire et S[t] Bernard (3) joignent la vue aux sentiments de l'amour » (l. VI, ch. XIV. Voir encore l. V, ch. XVII).

Cette dernière opinion ne contredit pas les précédentes, parce qu'il n'y est question que des degrés les plus élevés.

La doctrine des sens spirituels est admise par le R. P. de Maumigny (*Pratique de l'oraison*, t. II, part. I, ch. IV).

§ 3. — Dans l'union mystique, on atteint Dieu par un toucher spirituel.

30. — Scaramelli (Tr. 3), n° 24, décrivant la quiétude :

« De même que le corps humain touche et est touché par un autre corps, qu'il sent ainsi sa présence et parfois avec jouissance; ainsi l'âme *touche* ou est *touchée* par une substance spirituelle et elle en sent la présence avec la *sensation* propre à un pur esprit; et parfois avec une grande jouissance; par exemple, quand c'est Dieu qui la touche et qui lui est présent. »

N° 27. « Nos *sens extérieurs* nous font connaître la présence de leurs objets par le moyen de sensations matérielles et grossières, mais ici l'âme perçoit la présence de Dieu par une *sensation spirituelle*, délicate, pure et simple. »

N° 120. « Les saintes lettres [parlant de la connaissance de Dieu] désignent plus clairement qu'aucun autre sens, *le sens spirituel du tact*, qui est précisément celui dont nous avons à parler ici. Et quelle autre chose peuvent signifier les expressions qu'emploie dans les sacres cantiques l'âme juste figurée par l'épouse, lorsqu'elle demande les baisers et désire les embrassements de son

(1) Lib. *de Arca Noë*.
(2) *In Ps.* CXVIII, Serm. 6.
(3) Les cinq sens spirituels sont indiqués par S[t] Bernard, mais implicitement; par exemple, dans les comparaisons qu'il emploie. Plusieurs auteurs se sont trompés en lui attribuant un texte explicite commençant par ces mots : « Il y a cinq sens spirituels », etc., et avec cette référence : *De amore*, c. VI. Le contexte montre que, dans le passage, ce mot ambigu *sensus* signifie, non cinq sens, mais cinq *sentiments* vertueux, comme l'amour du prochain. De plus, ce texte est, non de S[t] Bernard, mais d'un auteur qui lui est annexé. Guillaume de S[t] Thierry (*De natura et dignitate amoris*, c. VI).

céleste époux? Que peuvent-elles signifier, sinon *ces touches spirituelles de la divinité,* formellement exprimées dans ces baisers et dans ces embrassements, par lesquels elle désire ardemment son Dieu? Et quoi! elle tremble sous sa touche (*Cant.*, v, 4)! N'est-ce pas là signifier cette *sensation très spirituelle,* qui, au *contact* de son bien-aimé, s'élève subitement au plus intime de son esprit? L'âme ne manque donc pas du *sens spirituel du tact,* par lequel elle perçoit les substances spirituelles, de même que par le tact corporel on perçoit les substances corporelles. »

N° 121. « Avant d'aller plus loin, je veux, conformément à la doctrine expliquée ici, donner une notion importante pour l'intelligence de ce que je devrai dire dans ce chapitre et par la suite de ce traité. Les philosophes disent que la connaissance *expérimentale* d'une chose est celle qui naît de l'expérience ou de l'acte de *quelque sens* touchant son objet présent. Par exemple, la connaissance expérimentale de la lumière, est celle seulement qui résulte de la vue de la lumière. Par conséquent un aveugle-né, qui n'est pas capable de la voir, ne saurait en acquérir une pareille notion *expérimentale,* alors même qu'on l'entretiendrait de ce sujet une année entière; de la sorte, il n'en peut concevoir qu'une connaissance *abstractive* et impropre. On déduit de là que la connaissance *expérimentale* de Dieu en des choses divines est seulement celle qui naît de l'expérience que *quelque sens spirituel* de l'âme a de *Dieu présent,* par exemple, la connaissance qui résulte dans l'âme de ce qu'elle *touche Dieu par le sens du tact*, de ce qu'*elle le sent par le sens de l'odorat spirituel.* Je dis la même chose des autres sens spirituels. »

N° 122. « Tout cela posé, avançons et expliquons, par la parité des touches matérielles qui s'opèrent sur les corps, *la touche très suave* que Dieu produit dans les âmes de ses bien-aimés, en exposant la nature de cette *sensation véritable et réelle, mais purement spirituelle, par laquelle l'âme sent Dieu au plus intime de son être et le goûte* avec une grande jouissance » (Voir les ch. v, XIII, XIV du même auteur).

L'existence d'une perception de Dieu comparable au toucher est admise également par les auteurs modernes qui se rattachent à Scaramelli : les PP. Séraphin (part. II, ch. IX), Verhaege (l. II, s. I, ch. IX), Voss (pars I, c. VII).

31. — La B^se^ Angèle de Foligno :

« Lorsque l'âme éprouve ce sentiment, qui lui donne la certitude de la présence de Dieu en elle,... elle sent que le Dieu immense est *mélangé* avec elle et lui tient compagnie » (*Vie* dictée par elle-même, ch. LII).

32. — St Jean de la Croix :

1° Il étudie le cas où les communications mystiques viennent de Dieu seul sans l'intermédiaire des facultés sensibles : « Ces communications intimes... peuvent être comparées à une sorte d'*attouchement substantiel* qui opère l'union de l'âme avec Dieu. Il y en a qui engendrent le plus sublime degré d'oraison et procurent à l'âme le plus grand plaisir qu'elle ait jamais ressenti. Ce sont ces *attouchements* que l'âme sollicite dans le *Cantique des Cantiques* en disant : Qu'il me donne un baiser de sa bouche. Les rapports qui sont établis alors avec Dieu sont si intimes, et l'âme les souhaite avec une telle anxiété, qu'elle estime ces divines *touches* préférables à toutes les autres faveurs qu'il peut lui faire. C'est pourquoi l'Épouse, .. ne se trouvant pas encore rassasiée, demande avec

ardeur ces *attouchements* divins... Le démon ne peut rien comprendre à ces divins *attouchements* qui ont lieu *de la substance de l'âme à la substance de Dieu*, dans le commerce d'une intime connaissance amoureuse » (*Nuit*, l. II, ch. XXIII).

2° « D'après les lois ordinaires, ces visions [de la Divinité] ne peuvent être perçues ici-bas avec une évidente clarté; on peut en ressentir cependant *quelques effets* au fond intime de l'âme, par un certain amour lumineux, accompagné de *touches* très délicates... Tout le but de ce traité n'est-il pas de conduire l'âme à cette merveilleuse union avec l'Essence divine? » (*Montée*, l. II, ch. XXIV.)

3° Parlant de l'action de Dieu dans les ravissements, il la compare au « murmure des zéphyrs » et dit : ces mots désignent « une très sublime, très délicieuse connaissance de Dieu et de ses perfections, qui éclaire l'entendement par suite de *touches délicates* que ces mêmes perfections font sentir à la *substance* de l'âme par le moyen de ses puissances... On peut distinguer un double effet dans le zéphyr : *l'impression qu'il fait sur le corps*, et le murmure ou son qu'il produit [en un mot l'action spéciale sur l'oreille]. Il en est de même de cette communication de l'Époux... Le zéphyr nous fait sentir ses *impressions par le sens du toucher*, et son murmure par le sens de l'ouïe; ainsi la *substance* de l'âme reçoit et goûte *l'attouchement* des perfections du Bien-Aimé, par le toucher intérieur qu'exerce sa volonté, et leur intelligence, par l'ouïe intérieure qui est dans son entendement... Le sens du *toucher* éprouve alors de la douceur et du plaisir... La *touche* divine, en se faisant sentir à la *substance* de l'âme, la remplit de délices et d'ineffables consolations » (*Cant.*, str. 14).

4° Il reprend les mêmes images dans la *Vive flamme* (str. 2, v. 3), en expliquant les vers « O douce main! O touche délicate! qui avez le goût de la vie éternelle! »

5° Dans son cantique sur l'extase, il s'écrie : « Je suis monté plus haut que toute science. Voulez-vous caractériser d'un mot cette science élevée? C'est un sublime *attouchement* de la sainte et divine essence. »

33. — Philippe de la Sainte-Trinité (*Discours prélim.*, art. 8) :

1° « Dans l'union mystique Dieu est perçu par un *toucher intérieur* et un *embrassement*: il est *palpé* d'une certaine façon par l'âme... L'âme le constate manifestement, parce que Dieu lui donne alors la certitude de sa *présence réelle*. »

2° Après avoir parlé de l'union par la grâce sanctifiante : « Il y a un autre mode d'union de l'âme contemplative avec Dieu; elle a lieu par un *contact substantiel* entre lui et l'âme; c'est ainsi qu'*il se fait sentir* comme présent et uni. Cette union augmente en perfection lorsque, dans la mesure compatible avec la vie présente, les puissances spirituelles de l'âme se fixent sur Dieu, l'intelligence par une connaissance presque continuelle et comme évidente, la volonté par un amour, renfermant non seulement le désir, mais, dans une certaine mesure, la satiété, la fruition. Cet énoncé renferme des termes restrictifs, parce que d'habitude, en cette vie, on n'a pas une connaissance évidente de Dieu, ni un plein rassasiement. C'est cette union que désirait S[t] Augustin (*Confess.*, l. V, c. v), lorsqu'il s'écriait : Comment obtenir que vous veniez dans mon cœur, afin de l'enivrer, de me faire oublier mes maux, et vous embrasser, vous mon seul bien. Ne cachez pas votre face » (Pars III, tract. I, disc. I, art. 1).

34. — Antoine du Saint-Esprit transcrit ce passage de Philippe de la Sainte-

Trinité et ajoute : « Tous les docteurs mystiques disent que la théologie mystique a pour objet principal ce genre d'union (Tr. IV, n°s 2, 5). « La présence de Dieu est connue ici, non par la vue, mais par une sorte de *toucher* expérimental » (n° 14). « L'intelligence et la volonté peuvent le posséder comme un objet qu'on *touche* et qu'on *embrasse*, par une *sensation* vitale et un goût très doux » (n° 10).

35. — De Vallgornera :

1° « Voici la définition de la théologie mystique, qu'on peut déduire de plusieurs passages de St Thomas : C'est une contemplation très parfaite et très élevée de Dieu, et un amour fruitif et très suave qu'on éprouve *en le possédant intimement* » (n° 6).

2° « L'union fruitive suppose *le contact et l'existence intime* de Dieu dans l'âme. Alors, par un mode nouveau, et par sa grâce Dieu se rend *présent* comme un objet qu'on peut *connaître expérimentalement* et dont on peut *jouir intérieurement*, tout comme si notre âme qui nous est intimement présente, comme racine et principe de nos opérations, se rendait de plus présente et manifeste comme objet de connaissance et objet intime..., en ce cas il y aurait *toucher* et connaissance expérimentale » (n° 866). — « Ce n'est pas seulement dans l'état de la gloire, qu'on connaît Dieu expérimentalement, mais encore dans l'état terrestre. Dieu y est connu, il est vrai, obscurément et par la foi, mais il peut l'être par un certain *toucher expérimental, sans qu'il y ait vue*. De même, nous ne voyons pas notre âme, mais nous la sentons comme objet présent, en expérimentant qu'elle vivifie le corps, qu'elle l'informe... Dieu se rend réellement présent d'une manière spéciale » (n° 868).

36. — Le P. Surin. Parlant de l'âme « admise dans le cabinet de Dieu » et « reçue à la parfaite transformation en Dieu » :

« Elle connaît ce qu'il est, voire même elle le goûte par un *contact* divin, dont les mystiques parlent, qui est une *notion surnaturelle* par laquelle l'âme sait ce que c'est que Dieu; non pour l'avoir vu, mais pour l'avoir *touché*. Car entre les sens spirituels, le tact est le plus délicat, quoique parmi les corporels il soit le plus grossier. Cette *expérience* de Dieu donne une perception de lui plus exquise et plus approchante qu'aucune chose, et les bienheureux mêmes qui ont la vue de Dieu, ont la plénitude de leur félicité en ce qu'*ils le touchent et le possèdent*... *Tout le monde est d'accord* que le point [capital] de la théologie mystique est pour l'âme de parvenir à *toucher* Dieu, suivant l'expression même de St Paul : *si forte attrectent eum* (*Act.*, XVII, 27) » (*Traité de l'amour de Dieu*, t. I, l. III, ch. VI).

37. — Le P. Crasset (*Vie de Madame Hélyot*) :

« La cause ordinaire de ce plaisir infiniment délicieux est un *goût* et une *saveur* celeste, joint à un *attouchement ineffable*, que Louis de Blois appelle un *attouchement substantiel* de la Divinité. Car, de même qu'un ami connaît son ami, de nuit, *sans le voir*, et *sans l'entendre*, en le *touchant* seulement; ainsi quand Dieu s'unit à l'âme *immédiatement* et qu'il se fait sentir à son cœur par un attouchement secret, elle ne peut douter qu'elle n'ait *touché la Divinité*, quoiqu'elle ne puisse pas expliquer de quelle manière. Comme la plupart des âmes saintes ont expérimenté cette grâce, et *en parlent de la même manière*, on ne peut pas dire que ce soit un jeu de l'imagination, vu principalement que les

plus grands théologiens de l'École, comme S[t] Bonaventure et Gerson, sans parler des autres en particulier, en ont écrit savamment, instruits par la science et par leur propre expérience » (l. II, ch. IV, 15).

38. — Honoré de Sainte-Marie (*Tradition*, etc.) :

« Les plus savants maîtres de la vie spirituelle sont persuadés que l'union mystique consiste principalement dans l'expérience des deux sens intérieurs du toucher et de l'odorat, ou de tous deux ensemble » (T. I, p. 177, Part. II, dist. X).

39. — S[t] Liguori caractérise ainsi les grâces d'union mystique qu'il oppose aux révélations et visions : « Ce sont celles qui consistent en connaissances confuses et générales et en *touchers divins* qui unissent l'âme à Dieu (*Homo apost.* Append. 1, n° 23).

§ 4. — Le toucher spirituel peut devenir un embrassement.

40. — S[te] Thérèse :

« Lorsque ce très riche époux veut communiquer aux âmes de plus grands trésors, et leur faire sentir plus intimement son amour, il se les unit d'une manière si étroite, qu'elles sont comme une personne que l'excès du bonheur et de la joie fait défaillir ; il leur semble alors *qu'elles sont suspendues en ces bras divins, collées à ce divin côté, à ces mamelles divines ;* elles ne savent que jouir, sustentées qu'elles sont par le lait divin dont leur époux les nourrit... L'âme est comblée des témoignages du plus tendre amour par celui qui sait si bien et qui peut si bien les donner. Elle ne sait à quoi le comparer, si ce n'est à la tendresse d'une mère qui aime éperdument son petit enfant, le nourrit de son lait et le comble de caresses » (*Sur le Cantique des Cantiques*, ch. IV).

Voir encore ch. V, **22**, 9°.

41. — Le B[eux] Hugues de Saint-Victor (*De arrha animæ,* à la fin). Dialogue entre l'homme et son âme :

« *L'âme.* Quelle est cette douce chose qui, au souvenir de Dieu, vient parfois me toucher? Elle m'affecte avec tant de véhémence et de suavité que je commence à m'aliéner tout entière de moi-même et à être enlevée je ne sais où. Subitement je suis renouvelée et changée; c'est un bien-être inexprimable. Ma conscience se réjouit, je perds le souvenir de mes épreuves passées, mon cœur s'enflamme, mon intelligence s'eclaire, mes désirs sont satisfaits. Je me sens transportée dans un lieu nouveau, je ne sais lequel. Je saisis quelque chose intérieurement, comme avec des *embrassements* d'amour ; je ne sais ce que c'est, et pourtant je travaille de tout mon pouvoir à le retenir et à ne pas le perdre. Je me débats délicieusement pour ne pas quitter cette chose que je désire *embrasser* sans fin, et j'exulte avec une force ineffable, comme si j'avais enfin trouvé le terme de tous mes désirs. Je ne cherche plus rien, je ne veux rien, je n'aspire qu'à en rester à ce point. Est-ce que ce serait là mon bien-aimé? Dis-moi, je t'en prie si c'est lui, afin qu'à son retour, je le conjure de ne pas se retirer et d'établir en moi sa demeure permanente?

« *L'homme.* Oui, c'est vraiment ton bien-aimé qui te visite, mais il vient

invisible, caché, incompréhensible. Il vient pour te *toucher,* non pour être vu; pour t'avertir, non pour être compris; pour se faire goûter non pour se verser en entier; pour attirer l'affection, non pour rassasier le désir; pour donner les prémices de son amour, non pour en communiquer la plénitude. Voilà le gage le plus assuré de ton futur mariage : tu es destinée à le voir et à le posséder éternellement, puisque déjà il se donne parfois à goûter; avec quelle douceur, tu le sais. Dès lors, dans les moments d'absence, tu te consoleras; et pendant ses visites tu ranimeras ton courage, qui en a toujours besoin. Nous avons longuement parlé, ô mon âme. Je te le demande en finissant, ne pense qu'à lui, n'aime que lui, n'écoute que lui, ne saisis que lui, ne possède que lui.

« *L'âme.* C'est bien là ce que je désire, ce que je choisis. C'est là ce que je veux du fond du cœur. » (Édition Migne, t. II, col. 970.)

42. — S[t] Thomas (*opuscule* 65) :

« L'âme dans les degrés précédents, aime, et réciproquement est aimée; elle cherche, et elle est cherchée; elle appelle et est appelée. Mais dans celui-ci, par un moyen admirable et indicible, elle enlève et est enlevée; *elle prend, et elle est prise;* elle serre, *et elle est fortement étreinte,* et par le nœud de l'amour elle se lie à Dieu, seul à seul avec lui. »

43. — S[te] Gertrude. Dans ce passage il ne s'agit pas de l'humanité de Notre-Seigneur; car dans tout le reste de ce chapitre elle parle uniquement de la Divinité :

« *O mon Dieu,* salut unique de mon âme,... quand j'ai reçu la vision si élevée [dont je viens de parler] et le regard qui l'a accompagnée, il a fallu un secours divin pour que mon âme ne se séparât point du corps. Je constate ici une fois de plus que votre merveilleuse puissance, guidée par votre bonté, sait proportionner les visions, *les embrassements, les baisers* et autres témoignages d'amour, aux circonstances de lieu, de temps et de personne. Ainsi il est arrivé très souvent (et je vous en rends grâces, en union de l'amour mutuel qui règne dans la toujours adorable Trinité), que vous avez daigné m'accorder votre *baiser* très suave pendant que je me livrais à quelque méditation, ou que je récitais les heures canoniales ou l'office des morts. Or [sans me détourner de ces exercices] vous trouviez moyen, dans l'espace d'un seul psaume, d'imprimer dix fois et davantage sur ma bouche votre *baiser* très doux, dont la suavité surpasse tout parfum et la douceur du miel. Très souvent aussi je sentais que vous arrêtiez sur moi votre regard si affectueux et que dans une vive étreinte vous *embrasseriez mon âme.* Mais quelque admirables qu'aient été ces faveurs, jamais elles n'étaient arrivées au degré de puissance de ce merveilleux regard dont j'ai parlé ci-dessus » (*Le héraut de l'amour divin,* l. II, ch. XXI).

44. — La B[se] Angèle de Foligno :

« Il y a une autre manière pour l'âme de savoir que le Dieu Tout-puissant est présent en elle : c'est un *embrassement.* Il embrasse l'âme comme jamais père ni mère n'ont embrassé leur enfant, comme jamais une personne enflammée d'amour n'en a embrassé une autre... Il y a tant de douceur, de suavité dans cet embrassement, qu'aucun homme au monde ne peut, ce me semble, l'exprimer ni le croire » (*Vie,* ch. LII).

Voir une autre citation, ch. XXV, 28.

45. — Gerson :

« L'objet de la théologie mystique est une connaissance *expérimentale* de Dieu, dans *l'étreinte* de l'amour unitif » (*Théol. myst.*, n° 28).

46. — Denis le Chartreux (*Opusc. du discern. des esprits*) :

« Lorsque l'âme s'est purifiée, qu'elle brûle du feu de la charité, qu'elle brille par les vertus, Dieu prend grandement en elle ses complaisances, il la saisit familièrement comme une belle épouse, la *serrant*, *la caressant*, *l'embrassant*, et lui communiquant libéralement ses biens » (art. 18).

47. — Louis de Blois :

1° « Il y a des âmes que Dieu comble de ses douceurs ; elles lui sont unies d'une manière évidente par un *embrassement* ; elles reçoivent de lui les *baisers* les plus suaves » (*Instit. spir.* Append. 1, ch. I, n° 2).

2° « Seigneur, [quelles faveurs vous accordez à] ceux qui dans cet exil vous sont intimement unis, à cause de la grande pureté de leur cœur ! Que voient-ils? Qu'entendent-ils? *Que sentent-ils par l'odorat, le goût ou autrement?* Aucune langue ne peut l'exprimer. Les tendres *embrassements*, les baisers délicats que donne une mère à son cher enfant, ou l'époux à son épouse bien-aimée, ne sont que l'image affaiblie et l'ombre de ceux que vous accordez à l'âme chaste qui vous aime » (*Instructio vitæ asceticæ*, pars II, c. VII).

48. S[t] Jean de la Croix compare à un embrassement les unions mystiques qui sont élevées :

« Dans l'âme où ne se trouvent ni appétits [naturels] ni images ni formes de créatures, le Bien-Aimé réside dans un secret impénétrable ; il la fait jouir d'un *embrassement* d'autant plus étroit et plus intime qu'elle est plus parfaitement purifiée, plus entièrement dégagée de tout ce qui n'est pas Dieu... Le démon ne peut pénétrer dans cette demeure mystérieuse, ni savoir en quoi consiste cet *embrassement* divin qu'aucun entendement créé ne peut parvenir à bien connaître » (*Vive Flamme*, str. 4, vers 3).

49. — Sandæus :

« L'union mystique est une perception *expérimentale* et immédiate de Dieu, par un *embrassement* secret, un *baiser* mutuel, entre Dieu qui est l'époux et l'âme épouse. Et cela suppose Dieu présent » (l. II, *Comm.* 6, Exerc. 15, disq. 3, p. 471).

50. — Le P. Surin :

« La suite de cet amour parfait est un embrassement... par lequel Jésus Christ demeure uni à l'âme et lui communique un très doux *attouchement* de la substance *divine*, ainsi que le disent tous les docteurs mystiques, et que nous le savons *par l'expérience* des âmes appelées à de telles faveurs... Cet attouchement inexplicable par nos paroles est très délicat, et néanmoins *très véritable*, enivrant l'âme d'un bien surcéleste. Il consiste en une jouissance actuelle du Bien souverain, dont pourtant *elle n'a point la vue*, et qui laisse une notion si grande de ce même bien, que l'âme peut dire avoir *touché et senti* ce qui est au-dessus de tout être créé... La principale connaissance de cette vérité est fondée en l'*expérience assurée* des personnes qui ont eu cette faveur, et de la sincérité desquelles on ne peut douter » *Catéch. spir.*, t. I, part. III, ch. VII).

51. — La V[ble] Marie de l'Incarnation, ursuline, parlant d'une vision intellectuelle de la Sainte-Trinité :

« Le Verbe divin, s'emparant de mon âme et l'*embrassant* avec un amour inexplicable, daigna se l'unir et la prendre pour épouse. Quand je dis qu'il l'embrassa, ce ne fut pas à la façon des embrassements humains : rien de ce qui peut tomber sous les sens n'approche de cette divine opération; mais il faut s'exprimer selon notre grossière manière de parler, puisque nous sommes composés de matière. Ce fut par des touches divines et par des pénétrations de lui en moi et de moi en lui » (*Vie* par une ursuline de Nantes, ch. IV).

52. — Le P. Nouet (*Conduite de l'homme d'oraison*) :

« Dieu qui était auparavant dans l'âme du juste *comme un trésor caché* par le moyen de la grâce sanctifiante, se présente à elle *comme un trésor trouvé.* Il l'éclaire, il la *touche,* il *l'embrasse,* il *la pénètre,* il s'écoule dans ses puissances, il *se donne à elle, il la remplit* de la plénitude de son être. L'âme, réciproquement, ravie de ses attraits et de la vue de sa beauté, *le tient, l'embrasse, le serre étroitement,* et, tout embrasée d'amour, elle s'écoule, elle se plonge, elle s'abîme et se perd délicieusement en Dieu avec des sentiments de joie inconcevables. De là vient cette grande diversité de noms que l'on donne à l'union mystique, comme de *baiser,* de *parfum,* de pluie céleste, d'onction, d'écoulement divin, de transformation, d'amour jouissant, d'amour déifiant, et plusieurs autres semblables, qui marquent les différentes impressions de l'amour unitif dont nous parlons » (l. VI, ch. XIV).

53. — Le P. Crasset (*Vie de Madame Hélyot*) :

« Pour ce qui regarde les actes qu'elle formait en ce temps-là, je réponds qu'elle en produisait un d'amour très parfait qui durait depuis le commencement de son oraison jusqu'à la fin. Cet acte est celui des bienheureux dans le ciel, et le plus parfait qu'on puisse produire sur la terre : savoir *un acte de jouissance,* qui est un repos de l'âme en Dieu, comme en sa dernière fin; car ce repos n'est pas une simple cessation de désir qui se porte à un bien absent qu'on ne possède pas; mais c'est une union réelle de l'âme avec son souverain bien, *qu'elle possède, et qu'elle embrasse,* après l'avoir longtemps et cherché et désiré » (l. II, ch. IV, n° 25).

54. — La Bse Marguerite-Marie :

« Tous les matins, lorsque je m'éveille, il me semble trouver mon Dieu *présent,* auquel mon cœur s'unit comme à son principe et à sa seule plénitude; ce qui me donne une soif si ardente d'aller à l'oraison, que les moments que je mets à m'habiller me durent des heures... C'est en ce temps [de l'oraison] que j'emploie toutes mes forces pour *l'embrasser,* ce bien-aimé de mon âme, non pas des bras du corps, mais des *intérieurs,* qui sont les puissances de mon âme » (*Vie* et *Œuvres* publiées par la Visitation de Paray; t. I. Note écrite par la bienheureuse, en 1673, à vingt-six ans, trois ans après son entrée au monastère).

55. — Pensée du saint curé d'Ars :

« La vie intérieure est un bain d'amour dans lequel l'âme se plonge. Elle est comme noyée dans l'amour. Dieu tient l'homme intérieur comme une mère tient la tête de son enfant dans ses mains pour le couvrir de *baisers* et de *caresses* » (*Vie* par M. Monnin, l. V ch. IV).

§ 5. — La sensation spirituelle comparée à celle de l'odorat.

56. — Ste Thérèse :

1° Sur la quiétude. « L'âme *respire je ne sais quelle suave odeur.* C'est comme si au dedans d'elle-même, dans l'endroit le plus profond, il y avait un brasier où l'on jetât d'excellents parfums. On ne voit, il est vrai, ni la lumière du feu *ni l'endroit où il est;* mais *la chaleur et la fumée odoriférante pénètrent l'âme* tout entière, et souvent, comme je l'ai dit, le corps lui-même y participe. Ne vous imaginez pas néanmoins, mes filles, que l'on sente de la chaleur et qu'on respire un parfum [matériel] : c'est une chose beaucoup plus délicate, et je ne me sers de ces termes que pour vous en donner quelque intelligence. Ceux qui ne l'ont pas éprouvé peuvent croire sur ma parole que cela se passe de la sorte, et que l'âme le voit et l'entend plus clairement que je ne suis capable de l'exprimer » (*Château, 4*, ch. II).

2° « Quelquefois, au milieu d'une prière vocale, et tandis qu'elle ne pense à rien d'intérieur, l'âme sent tout à coup une flamme qui la pénètre délicieusement, comme si soudain on répandait en elle *un très suave parfum* dont l'odeur se communiquerait à tous les sens. Je ne dis pas néanmoins que ce soit une odeur [dans le sens matériel du mot]; mais je me sers de cette comparaison pour montrer que c'est *quelque chose de semblable,* qui fait connaître à l'âme que *l'Époux est là. A sa douce présence,* elle sent un si ardent désir de *continuer à le posséder,* qu'elle ne trouve rien de difficile pour son service » (*Château,* 6, ch. II).

3° Sur la quiétude. « C'est comme si l'on injectait dans la moelle de son âme une onction très douce, à la manière d'une grande odeur dont il serait tout pénétré. Ce qu'elle éprouve ressemble à ce que nous éprouverions en entrant tout à coup dans un appartement où il y aurait une grande odeur formée non d'un seul, mais de plusieurs parfums réunis. Nous ne savons ce qu'est cette odeur, ni d'où elle sort, mais nous en sommes entièrement pénétrés... C'est à mon avis ce que l'Épouse veut dire par ces paroles : Vos mamelles sont meilleures que le vin; elles exhalent une odeur comme celle des parfums les plus exquis » (Sur le *Cantique des Cant.,* ch. IV).

57. — Cassien (*Conférence* 4) :

« Il arrive fréquemment, dans les visites divines, que nous sommes remplis de parfums, d'une suavité inconnue à l'industrie humaine; de sorte que l'âme, brisée de plaisir, est enlevée dans le ravissement et oublie son corps » (ch. V).

CHAPITRE VII

LES DIX CARACTÈRES SECONDAIRES DE L'UNION MYSTIQUE. — DESCRIPTION DU PREMIER.

1. — Énumération. Les deux thèses ci-dessus nous ont fait connaître les deux caractères *principaux* de l'union mystique. Cette union a dix caractères secondaires que voici, et qui vont être expliqués successivement :

1° Elle ne dépend pas de notre volonté;

2° La connaissance de Dieu qui l'accompagne est obscure et confuse;

3° Ce mode de communication est à demi incompréhensible;

4° Cette union n'est produite ni par des images sensibles, ni par des raisonnements, ni par la considération des créatures;

5° Elle varie sans cesse d'intensité;

6° Elle demande moins de travail que la méditation;

7° Elle est accompagnée de sentiments d'amour, de repos, de plaisir, et souvent de souffrance;

8° Elle porte par elle-même, et très efficacement, aux différentes vertus;

9° Elle agit sur le corps et réciproquement;

10° Elle gêne plus ou moins la production de certains actes intérieurs; c'est ce qu'on appelle la ligature.

2. — En appelant **secondaires** les dix caractères précédents, je n'ai pas voulu dire qu'ils sont sans importance, mais que spéculativement, ils en ont un peu moins que les deux autres qui les précèdent et qu'ils en sont comme les conséquences. Ceux-ci, en effet, sont les seuls qui nous fassent connaître le *fond* de

l'occupation que Dieu donne à l'âme dans l'état mystique. Les autres en indiquent seulement les *effets* ou *les circonstances.*

Certains de ces effets, tels que l'amour divin, se produisent sans aucune exception. D'autres peuvent en présenter çà et là.

3. — Unité des états d'union mystique. Précédemment je m'étais contenté d'affirmer que les quatre degrés de cette union sont, non des grâces sans liaison, mais le développement progressif d'une même grâce (ch. III, 6). Nous en avons maintenant la preuve, puisque ces états se ressemblent par tant de points. Ils ont un fond commun : les douze caractères ci-dessus. Les différences viendront du degré de perfection de ces caractères.

4. — Le premier caractère a déjà été indiqué ; c'est l'impuissance absolue de se procurer par soi-même les états mystiques J'en ai tiré ma définition de ces états (ch. I). Mais il est bon d'y revenir, pour ajouter quelques notions complémentaires.

Je n'apporterai pas de citations de Ste Thérèse pour ce caractère, ni pour les deux suivants, parce qu'il suffit d'ouvrir ses *Œuvres* pour constater qu'elle en parle sans cesse.

5. — L'impuissance dont il s'agit se manifeste de six façons :

1° Comme il vient d'être dit, on ne peut pas produire en soi l'union mystique, quand Dieu ne la donne pas ; tout le monde peut constater qu'il ne suffit pas de la vouloir ;

2° Par là même aussi on ne peut pas *prévoir* sa venue, quelque préparation qu'on ait assayé d'y apporter. Les commençants sont souvent surpris de voir comme elle arrive *à l'improviste.* Ils n'y songeaient pas et essayaient bonnement d'élever leur cœur vers Dieu, sans peut-être y bien réussir. Soudain un recueillement d'un genre spécial les a saisis sans qu'ils sachent pourquoi. Ils se sont laissés aller à ce courant, parce qu'ils constataient, à première vue, que c'était une occupation pieuse. Ils ont remis à un autre moment le soin de l'examiner de plus près. Leur rôle a consisté à consentir à une action imprévue ;

3° Si cette union est donnée, on ne peut pas la rendre *plus forte,* malgré le désir qu'on en a. On ne s'enfonce en Dieu que dans la mesure précise où il le veut ;

4° Il en est de même pour *l'espèce* de l'union mystique. Nous verrons que cette faveur peut présenter certaines différences dans sa manière d'être. Or il ne dépend en rien de notre volonté d'a-

voir une espèce plutôt qu'une autre; par suite, on ne peut rien prévoir à ce sujet;

5° Ceux qui n'ont cette union que de temps en temps constatent, le plus souvent, qu'elle *cesse brusquement,* comme elle était venue; et cela, sans leur participation;

6° On ne peut pas la faire cesser par un simple acte de volonté *intérieure*. On n'arrive à agir sur elle que par des moyens indirects, en se promenant, ou en se distrayant beaucoup au dehors. De la sorte, on peut ainsi la *diminuer,* ou même arriver à la faire cesser tout à fait (Voir ch. XIII, **8**).

6. — Avis aux directeurs. Il suit de cette dernière remarque qu'un directeur demande l'impossible si, d'une manière générale, il conseille ou ordonne à quelqu'un de quitter l'union mystique pour revenir à l'oraison ordinaire. Tout ce qu'on pourrait faire, ce serait d'abandonner l'oraison, ce qui n'est pas la même chose.

Néanmoins le dirigé devra montrer de la bonne volonté, en *essayant* doucement d'obéir. Le résultat, il est vrai, est connu d'avance. Mais peu importe. Ce que l'obéissance peut demander, ce n'est pas de réussir, mais d'essayer.

7. — Une autre conséquence de ce qui précède, c'est que dans l'union mystique, on se sent, par rapport à cette faveur, dans une **dépendance** absolue **de la volonté divine :** il dépend de Dieu seul de donner, d'augmenter, de retirer.

Rien n'est plus propre à inspirer des sentiments d'humilité. Car on voit clairement qu'on a un rôle très secondaire, celui du pauvre qui tend la main. Dans l'oraison ordinaire, au contraire, on est tenté d'attribuer à ses talents la plus grande part du succès.

Cette dépendance, continuellement sentie, produit aussi une crainte filiale de Dieu. Car nous voyons combien il lui est facile de nous punir de nos infidélités, en nous faisant tout perdre instantanément.

8. — Cause de cette impuissance. Les thèses ci-dessus nous font *entrevoir* pourquoi l'union mystique n'est pas mise à notre disposition comme l'oraison ordinaire. Cela tient à ce que cette union donne une possession expérimentale de Dieu. Une comparaison fera comprendre cette explication. Si un de mes amis est caché derrière un mur, je puis toujours *penser* à lui,

quand je le désire. Mais si je veux entrer *réellement* en relation avec lui, ma volonté ne suffit plus. Il faut que le mur disparaisse. De même Dieu est caché. Avec l'aide de la grâce, il dépend toujours de ma volonté de *penser* à lui ; ce qui est de l'oraison ordinaire. Mais on comprend que si je veux entrer réellement en communication avec lui, cette volonté ne suffit plus. *Il y a un obstacle à enlever;* la main divine en est seule capable.

9. — Si l'on ne peut produire à volonté l'état mystique, du moins on peut **s'y disposer.** Et cela, par la pratique des vertus, et aussi par une vie de recueillement intérieur et extérieur (Voir ch. XXVIII, **24**).

Quelquefois on est pris soudain par l'union mystique, en lisant quelque livre pieux, ou en entendant parler de Dieu. Dans ce cas, la lecture ou la conversation est, non pas la cause, mais l'occasion de la grâce reçue. Cette grâce a Dieu pour seule cause ; mais Dieu tient compte de la disposition où nous nous trouvons.

CHAPITRE VIII

SECOND ET TROISIÈME CARACTÈRES SECONDAIRES DE L'UNION MYSTIQUE

1. — Le **second caractère** de l'union mystique consiste en ce que la connaissance de Dieu qui en fait partie est *obscure* et *confuse*.

De là ces expressions : entrer dans l'*obscurité divine* (*oratio in caligine*), ou dans la *ténèbre divine*, contempler Dieu dans la *ténèbre*.

Ces noms peuvent s'appliquer à tous les états mystiques. Toutefois il y a des auteurs qui les réservent à certaines visions extatiques. Il règne là-dessus beaucoup d'arbitraire.

Certaines visions très élevées s'appellent *la grande ténèbre* (Voir ch. XVIII, **24**).

2. — Les commençants qui n'ont rien lu sur la contemplation mystique ne se doutent pas qu'elle reste confuse. Ils ont même le préjugé contraire ; par analogie, sans doute, avec les connaissances précises que nous donne le monde matériel. Dès lors, ils sont surpris les premières fois qu'ils reçoivent la quiétude ; ils n'y voient qu'un état préliminaire, au milieu duquel devront bientôt surgir des connaissances distinctes. Pour eux, cette oraison est comme une grande toile blanche qu'on aurait tendue sur le panneau d'un salon. On s'attendrait à ce qu'un pinceau ou une projection lumineuse vienne y faire apparaître des traits et des couleurs. Vain espoir ! L'état continue sans se perfectionner, et se termine de même. Les débutants éprouvent un peu de désappointement, en voyant que Dieu n'organise pas les choses suivant le plan si naturel et plus agréable qu'ils avaient conçu.

3. — Le **troisième caractère** de l'union mystique consiste en ce que ce mode est *à demi incompréhensible*.

C'est surtout pour cette raison que ces états ont été appelés *mystiques*. On veut dire qu'ils renferment quelque chose de *mystérieux* et cela, même pour les initiés. Il y a des comment qu'on ne parvient jamais à découvrir complètement (Voir S[t] Jean de la Croix, *Nuit*, l. III, ch. XVII).

4. — Toutes les communications divines ont ce caractère de manifester l'**attribut divin** de l'incompréhensibilité. Elles renferment toujours quelque chose que nous voudrions mieux comprendre. Pour les autres attributs de Dieu, ils restent presque tous invisibles dans la quiétude; celui-là, au contraire, frappe dès le début (1). Et il ne fait qu'apparaître davantage à mesure que l'on monte à des connaissances plus hautes.

5. — **Phrases qu'il faut interpréter.** J'ai dit que ces états sont *en partie* incompréhensibles. Il serait exagéré de dire qu'ils le sont totalement. Si on semble parfois l'insinuer, c'est une pure manière de parler. On force la pensée pour la rendre plus sensible. Si, rigoureusement parlant, on ne comprenait *rien* à son état, on ne saurait pas qu'on est en communication avec Dieu, ni même qu'on est en oraison. On pourrait se croire atteint d'une maladie bizarre.

6. — **Exemple.** S[te] Thérèse dit souvent : « On jouit d'un bien sans savoir ce qu'il est ». Il faut entendre ainsi cette phrase *abrégée :* on jouit de ce bien sans savoir *complètement* ce qu'il est. On le sait en partie, puisqu'on s'aperçoit que c'est une action divine et même une certaine possession de la Divinité.

7. — J'ai signalé précédemment (**2**) un **préjugé** des commençants. En voici un autre, assez voisin du premier. Ils croient que les états mystiques ne présenteront guère de mystère. La méditation et autres états inférieurs étaient faciles à comprendre. Par

(1) Bossuet l'a bien remarqué (lettre 98 à la sœur Cornuau) : « Dieu est quelque chose de si caché, qu'on peut s'unir à lui, quand il y appelle, avec une certaine transcendance au-dessus des vues particulières... En cela, on ne quitte pas les attributs de Dieu, mais on entre dans l'obscurité, c'est-à-dire en d'autres paroles, dans la profondeur et dans l'incompréhensibilité de l'Être divin. C'est là sans doute un attribut, et l'un des plus augustes. On ne sort donc jamais tellement des attributs de Dieu qu'on n'y rentre d'un autre côté, et peut-être plus profondément. Toute la vue semble réduite à bien voir qu'on ne voit rien, parce qu'on ne voit rien qui ne soit digne de Dieu. Cela paraît un songe à l'homme animal; mais cependant l'homme spirituel s'en nourrit. »

analogie, on se figure que cette situation va se maintenir. On oublie qu'un grand changement s'est opéré. Jusque-là on ne faisait, en apparence du moins, que des actes naturels dans l'oraison. Ils ne pouvaient donc causer aucune surprise. Mais maintenant on pénètre dans un monde nouveau; on entre manifestement dans le surnaturel, dans le divin. Cette terre inconnue est remplie de mystères.

Toutefois si on reste longtemps dans le même degré, on s'y habitue si bien qu'on ne prend plus garde à son côté incompréhensible. Il en est de même, dans l'ordre naturel, pour mille phénomènes qui nous environnent. Pendant que les enfants demandent sans cesse les pourquoi des choses et leurs comment, nous autres, nous finissons par oublier qu'il y en aurait à chercher.

8. — De là des **inquiétudes** chez ceux qui débutent dans l'oraison extraordinaire et qui ne sont pas encore instruits de la mystique. Tout ce qui est mystérieux cause de la défiance.

9. — De même qu'on n'arrive pas à bien comprendre son état, on a une **peine** extrême **à le dépeindre**, surtout si l'on n'a pas lu de livres mystiques. On emploie des phrases très vagues, comme celle-ci :

« Je sens *quelque chose* qui me porte à Dieu; j'y trouve du repos et du bonheur »; et on ajoute : « je n'y comprends rien » (Voir S[t] Jean de la Croix, *Nuit,* l. II, ch. XVII).

En entendant cette dernière phrase, un directeur habile dresserait immédiatement l'oreille, reconnaissant là un des signes de l'état mystique. Mais les autres en concluent simplement qu'on a une oraison absurde, et qu'il faut en changer au plus vite.

La difficulté de décrire son état tient non seulement à ce qu'il est à demi incompréhensible, mais à un autre caractère de l'union mystique que j'exposerai dans le chapitre suivant, à savoir qu'elle se produit sans images sensibles ; et cependant, pour la dépeindre, on ne peut s'exprimer que par des images. Il faut en inventer, si on n'est pas aidé par un livre ; ce travail n'est pas facile (Voir une citation, ch. IX, **2**, 5°).

CITATIONS

---

10. — Denis le Mystique :

« Si, en voyant Dieu, on comprend ce que l'on voit, ce n'est pas Dieu qu'on a contemplé, mais quelqu'une des choses qui viennent de lui et que nous pouvons connaître » (Lettre I).

11. — St Jean de la Croix :

1° « La contemplation ne donne qu'une connaissance générale et obscure, au moyen de laquelle l'entendement ne parvient pas à connaître *distinctement* ce qui est présenté; et par suite la volonté aime sans aucun objet spécial et *distinct* » (*Vive Flamme,* str. 3, vers 3, § 10).

2° S'adressant à certains directeurs, le saint dit encore : « Gardez-vous bien de dire que l'âme n'avance pas, qu'elle ne fait rien... On s'approche plus près de Dieu *par la privation des connaissances distinctes* que par leur possession... l'entendement ne sait pas et ne peut pas savoir ce qu'est Dieu ; *il avance vers lui d'autant plus qu'il comprend moins.* Par conséquent, ce que vous condamnez dans cette âme est précisément ce qu'il y a de plus heureux en elle. Son plus grand bien est de ne pas s'arrêter à des *connaissances distinctes,* mais de faire chaque jour de nouveaux progrès dans la perfection de la foi » (*ibid.,* § 9).

CHAPITRE IX

QUATRIÈME CARACTÈRE SECONDAIRE DE L'UNION MYSTIQUE

1\. — **Le quatrième caractère** des unions mystiques consiste en ce que la contemplation de Dieu n'y est pas produite par des images intérieures d'ordre sensible, ni par des raisonnements, ni par la considération des créatures.

Cette contemplation a, comme nous l'avons vu, une tout autre cause : une connaissance surnaturelle de la présence de Dieu, une sensation spirituelle, comparable au toucher.

Les anciens auteurs expriment rapidement ces diverses idées, en répétant que la contemplation mystique se fait *sans intermédiaire* (*sine medio*), ou qu'elle est immédiate. Tous nous en disons autant de la communication par le toucher.

Cette connaissance sans images et sans raisonnements a de la ressemblance avec celle des anges ; aussi on l'appelle parfois un *mode angélique* de connaître. Mais il y a aussi des différences, notamment comme clarté.

2\. — **Existence de ce caractère.** Tout le monde admet que l'union mystique n'est pas le résultat d'un raisonnement ; et c'est pour cela qu'on l'appelle une contemplation, ce qui signifie une oraison de simple regard. De même la considération des créatures n'y est pour rien. Du reste, cette opération supposerait ordinairement des raisonnements.

Reste à établir ce qui concerne les images sensibles. Plusieurs théologiens ont éprouvé de la répugnance à admettre qu'elles ne sont pas la cause efficiente de la contemplation mystique, tout au plus admettraient-ils qu'il en est ainsi pour les ravissements.

1° L'expérience des âmes d'oraison tranche absolument cette question, même pour l'oraison de quiétude. Si on leur demandait quelle est l'image qui provoque cette contemplation, elles resteraient stupéfaites d'une question aussi étrange.

Quand les philosophes étudient comment l'esprit humain fonctionne à l'état naturel, ils recourent avec raison à l'observation. Qu'ils souffrent donc que les mystiques en fassent autant pour l'état surnaturel.

Disons-le nettement : une telle question ne devrait plus être discutée.

2° S[te] Thérèse, dans ses longues descriptions de la quiétude, n'y a jamais signalé la présence des images. Pour les états plus élevés, elle parle souvent de la suspension de « toutes les puissances », et dit qu'alors les puissances inférieures (imagination et faculté de raisonner) restent inactives.

3° Une foule de textes affirment nettement ce caractère. S[t] Jean de la Croix y revient sans cesse et le signale même dans un état qui n'est pas pleinement mystique : *la nuit du sens*. Ce dernier terme a été choisi par lui pour résumer sa doctrine sur cette question. Il a voulu précisément indiquer la disparition du sensible dans l'oraison.

Scaramelli (tr. 2, ch. xv et xvi) cite en faveur de cette doctrine S[t] Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, S[t] Bonaventure, Denis le Chartreux, Lyranus et Alvarez de Paz (1).

4° Si quelqu'un n'admettait pas cette thèse classique, il devrait nous dire quelles sont les images produisant l'union avec Dieu dans la quiétude. L'action divine consiste-t-elle à y représenter Dieu le Père comme un vieillard? ou la Trinité comme une sphère? ou la Divinité comme un nuage? Si quelque saint a pu passagèrement apercevoir ces symboles, croit-on qu'ils auraient pu en faire l'objet constant de leur contemplation? Qui aurait donc la patience de s'appliquer longtemps à des spectacles aussi simples?

(1) Mais Scaramelli a le tort de concéder qu'il n'en est pas encore ainsi dans les degrés mystiques inférieurs, c'est-à-dire dans la quiétude. Pour établir cette restriction, il se garde d'apporter aucun texte (ils le conduiraient à la thèse contraire), et il n'invoque point non plus l'expérience. Il se contente de raisonner à priori sur une maxime d'Aristote qui n'a aucun rapport à la question, car elle n'a trait qu'aux connaissances naturelles.

Le cardinal Brancati est tombé dans l'excès opposé. Il croyait que l'imagination cessait généralement son action dans la contemplation acquise, c'est-à-dire dans l'oraison de simplicité (op. 3, c. xvi : cité aussi par Scaramelli, tr. 3, n° 157).

3. — Comme les livres mystiques s'expriment en employant des images, il en est souvent résulté un **malentendu** de la part des profanes ; voyant qu'on emploie les mots de mariage, de sens spirituels, etc., ils disent : Ce langage prouve qu'on ne parle pas de faits purement intellectuels, mais simplement de tableaux construits par l'imagination ou d'émotions sensibles. Tout se passe donc dans les facultés inférieures.

Pas toujours. C'est le contexte qui doit expliquer le sens de ces expressions. Pour exprimer les choses intellectuelles, nous sommes condamnés à employer le langage humain, qui est très imparfait et tiré d'objets corporels. C'est un mal nécessaire. De même les écrivains sacrés parlaient du bras de Dieu, de son visage, etc., afin de se faire rapidement comprendre. On ne songe pourtant pas à les accuser d'avoir cru que Dieu avait un vrai corps.

4. — **Objection.** Les scolastiques ont insisté, au contraire, sur ce principe que nos pensées sont toujours provoquées par des images.

5. — **Réponse.** Oui, il en est ainsi dans l'ordre naturel ; et dès lors dans les opérations du surnaturel ordinaire, car celles-ci ressemblent à celles de la nature. Mais les scolastiques reconnaissent qu'il existe un surnaturel supérieur, dans lequel l'âme opère d'une manière purement intellectuelle, c'est-à-dire sans images sensibles *excitantes* ni même parfois concomitantes.

C'est pour cela qu'avec S[t] Augustin (*In Genes.*, l. XII, ch. VII, XXIV), les scolastiques distinguent, non pas deux, mais trois sortes de visions, les corporelles, les imaginatives, et celles qui sont *purement intellectuelles* (Voir ch. XX). S[t] Thomas suppose la même doctrine lorsqu'il distingue trois manières de s'élever à la connaissance de Dieu : la première par le spectacle du monde ; la seconde, par des illuminations surnaturelles précédées d'images sensibles (Exemple : les visions des prophètes ; ou simplement la connaissance de la personne et des actes de Jésus-Christ et des saints). Là encore, dit-il, l'âme agit « suivant son mode » naturel. Enfin, « par la troisième manière, l'âme rejette *tous les objets sensibles*, surpassant *toutes choses et elle-même* dans l'idée qu'elle se fait de Dieu » (*De verit.*, a. 15, ad 3). Sur la possibilité de ces actes plus élevés, voir encore Suarez, *De Orat.*, l. II, c. XIV, n° 4).

Quant à savoir quel est le degré d'oraison, où l'on commence à se passer ainsi d'images, c'est une question qui ne présentait

aucun intérêt pour la théologie dogmatique, et que la mystique s'est chargée de résoudre.

6. — Action concomitante des facultés. Cependant il peut y avoir çà et là des images et des raisonnements, se mêlant à la contemplation mystique, et semblant l'aider et la compléter. Mais ces actes sont là comme simple *accompagnement*, et non comme *causes*.

Quelquefois ils peuvent être attribués uniquement à l'action de la grâce; mais le plus souvent ils proviennent, au moins en partie, de notre action propre, que nous *ajoutons* à celle de Dieu. C'est là ce que j'appellerai un peu plus loin des *actes additionnels* (**12**).

Par exemple, tout en goûtant la communication divine, il peut se faire que, pour la décrire ensuite, je cherche des mots ou des comparaisons. Je fais par là des actes d'imagination. Mais ils n'appartiennent pas au fond de mon état mystique. C'est quelque chose que je lui *superpose*.

Ainsi, en entrant dans la voie mystique, les contemplatifs ne perdent pas le pouvoir de s'élever à Dieu par la considération des créatures et autres moyens ordinaires. Mais ils ont en sus une lumière infuse, et reviennent ainsi dans une certaine mesure à l'état si désirable qui avait été donné à Adam. En effet, dit S[t] Thomas, « l'homme dans l'état d'innocence, avait une *double connaissance* de Dieu et des choses divines : l'une par inspiration intérieure qui lui était commune avec les auges, et l'autre par les créatures sensibles, qui est propre à l'homme... Dans la contemplation à laquelle il était élevé par la grâce, il était semblable à l'ange » (*De Verit.*, q. 18, a. 2).

7. — Triple attitude de nos facultés. Remarquons ici comment se comportent, par rapport à la communication divine, nos trois facultés d'entendement, de mémoire et d'imagination. Elles ont chacune une triple manière, qu'on peut résumer par les mots suivants : la paix, le concours, la lutte :

8. — 1° La paix. Les facultés peuvent rester tranquilles, et ne pas chercher à ajouter quelque chose à ce qui est reçu. L'entendement se contente de boire à longs traits la connaissance expérimentale qui lui est donnée; il se montre assez sage pour s'en tenir là. La mémoire et l'imagination qui n'ont rien à recevoir, semblent dormir. D'ordinaire, c'est le mieux qu'elles puissent faire.

9. — 2° **Le concours.** Si la mémoire et l'imagination se réveillent, il leur arrive parfois de chercher à aider l'oraison. Par exemple, l'imagination cherche les mots et comparaisons dont j'ai parlé ci-dessus. On se passerait fort bien de ses services; mais enfin, c'est beaucoup de ne pas être en guerre avec des facultés si capricieuses.

Tant que ce concours a lieu, on peut dire que *toutes les facultés sont unies à Dieu.* Mais la mémoire et l'imagination ne le sont que d'une manière très basse, tout comme dans la méditation vulgaire. Elles fabriquent des actes additionnels. Elles voient un festin servi; mais comme il ne leur est pas destiné, elles font au moins du zèle, en apportant leurs propres provisions.

10. — 3° **La lutte.** Cet état de paix ou de concours ne dure jamais longtemps dans l'oraison de quiétude. Voilà les distractions proprement dites qui commencent. Les trois facultés ressemblent à des enfants espiègles, qui sont vite lassés d'être restés sages près de leur mère; il leur faut aller jouer et s'agiter.

De temps à autre, l'attention est ramenée vers l'action divine, qui s'est continuée; puis, de nouveau, on la perd de vue; l'union mystique redevient inconsciente, inaperçue. Tel un homme placé, les yeux ouverts, devant un paysage. S'il est distrait, ses yeux continuent à *recevoir* l'action des objets environnants. Au moment où son attention reparaît, il sent, on ne sait comment, que la sensation n'a pas été interrompue.

Sur les distractions dans la quiétude, voir Ste Thérèse, *Vie*, ch. xv, xvii; *Chemin*, ch. xxxii; *Château*, 4, ch. i, iii.

11. — Certaines personnes ont constaté que, dans les premiers temps où elles recevaient la quiétude, elles avaient beaucoup **moins de distractions** que par la suite. Comment expliquer ce fait? il semblerait que l'action divine dût toujours aller en se perfectionnant?

Voici l'explication qui me paraît probable; elle montre de plus qu'il doit en être ainsi pour tout le monde, à moins d'un secours spécial de la grâce. Du côté de Dieu, l'action est, sans doute, la même qu'au début, ni plus ni moins. Mais elle se combine, comme toujours, avec notre nature, et du côté de celle-ci, il y a des raisons pour qu'une baisse se produise dans l'attention, au bout de quelque temps. Dans les commencements, en effet, notre curiosité est excitée, et avec elle, l'espérance d'un progrès. Peu

à peu ces sentiments s'émoussent. Il n'en faut pas davantage pour que l'imagination reprenne sa puissance. Nous constatons des faits analogues quand nous entreprenons une étude nouvelle qui nous intéresse vivement. Alors les distractions sont rares; mais elles reviennent dès que nous commençons à nous blaser.

12. — Y a-t-il un remède aux distractions dans la quiétude? S[te] Thérèse déclare qu'elle n'en a trouvé aucun (1).

Les distractions sont plus fréquentes quand la quiétude est faible; c'est alors un grand exercice de patience.

13. — Actes additionnels. J'ai déjà employé ce mot. Il faut le définir exactement.

Tout d'abord j'appelle actes *constitutifs* ou *fondamentaux* de l'état mystique ceux qui appartiennent *nécessairement* à cet état, comme de penser à Dieu, de le goûter, de l'aimer.

Par opposition, j'appelle *actes additionnels,* dans l'état mystique, les actes, autres que les distractions, qui ne lui sont pas propres, c'est-à-dire qui n'en sont ni la cause, ni la conséquence nécessaire. Ce terme exprime qu'une *addition* est faite, volontairement ou non, au fond de l'union divine; c'est une broderie de diverses couleurs appliquée sur une étoffe d'aspect uniforme.

Ainsi réciter un *Ave Maria,* ou une prière vocale quelconque, pendant la quiétude, c'est faire un acte additionnel, puisque cet état n'en a pas besoin pour exister. De même se livrer à des raisonnements ou à des considérations sur différents sujets, tels que la mort, le péché, etc. Rien de tout cela n'est essentiel à l'union mystique.

Notre activité naturelle nous pousse beaucoup à produire ces actes, parce que souvent l'union ne suffit pas à nous occuper pleinement; nous voulons compléter et aider l'action divine. J'expliquerai plus tard la conduite à tenir (ch. XIV, **33**).

Cependant les actes additionnels ne proviennent pas toujours de notre besoin d'activité. Ils peuvent venir d'un attrait divin bien marqué. Dieu est libre, s'il le veut, de faire, par exemple, qu'à travers l'union mystique, le souvenir d'un mystère de la vie de Notre-Seigueur nous revienne très fréquemment. C'est alors, il est vrai, une *addition* à l'union, mais qui ne lui nuit pas.

Ma définition ne range pas les distractions parmi les actes ad-

(1) « A cela je ne connais point de remède. Si Dieu m'en avait enseigné, je m'en servirais volontiers, tant j'ai à souffrir sous ce rapport » (*Vie*, ch. XVII).

ditionnels. C'est une occupation nuisible à toute oraison. Il ne faut pas la confondre avec d'autres, comme les prières vocales, qui sont bonnes en elles-mêmes et peuvent seulement être parfois inopportunes.

14. — Abréviation à éviter. Au lieu de dire : les actes additionnels, quelques auteurs anciens se sont contentés de dire : les actes. On ne saurait croire tous les inconvénients qui sont résultés de ce terme trop général. Car alors ces auteurs énonçaient des principes comme celui-ci : « Souvent dans l'oraison surnaturelle, il n'y a pas d'actes » ou « il ne faut pas craindre de supprimer tous les actes ». Si l'on avait dit : *actes additionnels,* ces propositions auraient un sens vrai et clair. Elles signifieraient : « Souvent dans l'oraison surnaturelle, il n'y a pas d'actes qui lui soient *étrangers,* tels que des prières vocales, des raisonnements, des considérations, des réflexions distinctes » ou « il ne faut pas craindre de supprimer tous les actes étrangers au fond de l'oraison ». Mais sous la forme trop abrégée qu'on leur a donnée, ces phrases deviennent fort inexactes. Les ennemis de la mystique les ont saisies au vol, et ont déclaré qu'on voulait supprimer même l'exercice de la pensée et l'amour de Dieu, qui sont des actes et amener l'homme à l'état de pierre inerte (1). Les gens de bonne volonté déclaraient d'autre part, avec inquiétude, qu'ils ne comprenaient plus à quoi on pouvait bien s'occuper dans l'état mystique. On s'est perdu dans de longues dissertations pour leur expliquer qu'il y a actes et actes. On eût plus vite fait de mettre tout de suite cette distinction en lumière par des mots expressifs.

15. — Autre expression abrégée à éviter. Au lieu de dire que la contemplation mystique, si elle est privée d'actes additionnels, ne renferme ni raisonnements, ni idées étrangères, quelques mystiques ont employé une expression plus forte. Ils ont dit :

(1) Certains libres penseurs qui ont voulu définir le mysticisme, n'ont pas manqué de le comprendre ainsi. Pour eux, le mystique est un homme qui, au lieu d'agrandir et élever ses facultés, les anéantit. C'est un maniaque qui, quant à l'intelligence, cherche l'abrutissement et quant à la volonté, l'inertie. Comme cependant il a besoin d'agir, il s'adresse pour se diriger, au *sentiment,* qui survit seul à la raison (Voir le ch. XVIII, **41**).

En somme, ce qu'on nous dépeint ainsi, ce n'est pas le vrai mystique, mais sa contrefaçon, inventée par les quiétistes.

Et dire que les grands messieurs qui jugent aussi superficiellement les saints, passent pour des gens profonds et bien renseignés !

« on n'y pense à *rien* », ou « on y aime Dieu et on en jouit, sans *rien* connaître ».

Ce sont là de pures manières de parler (1). Car tous les scolastiques sont d'accord sur ce point qu'il n'*y a pas d'amour ni de jouissance sans connaissance*. Encore une fois, s'il en était autrement, dans votre oraison, si vous n'y *pensiez* pas à Dieu, comment sauriez-vous si c'est lui que vous aimez, et si vous êtes en oraison?

La phrase exacte est celle-ci : « l'esprit *ne fait rien*, sinon s'appliquer à l'action divine », ou « on ne pense à *rien* de matériel, de terrestre, à *rien* de ce qui nous occupe *d'habitude* dans l'ordre naturel, à *rien* non plus de ce qui est développé dans les recueils de méditations ».

D'après Bossuet, quand S[te] Thérèse dit que « l'entendement n'agit pas », elle veut simplement indiquer qu'on ne fait pas d'actes discursifs (*Mystici in tuto*, part. I, l. I, ch. I) (2).

De même Bossuet explique qu'il ne faut pas abuser de la comparaison de S[t] François de Sales sur la statue qui n'a aucun mouvement : « Il faut réduire les comparaisons dans leurs justes bornes, et c'est tout détruire que de les pousser à toute rigueur. Ainsi la statue du saint n'est point telle par la cessation de *tous* les actes, mais par la seule cessation des actes *plus turbulents* » (*États d'oraison*, l. VIII, n° 15).

16. — Excuse pour ce langage. Comment les auteurs ont-ils pu être amenés à employer des phrases si manifestement inexactes?

On se l'explique facilement. Supposez qu'un homme quitte un pays où il a vu les choses les plus variées, des maisons, des palais, des arbres, des habitants, des animaux; et qu'au réveil, il se trouve dans un vaste désert aride de sable, ou en pleine mer. Si vous lui demandez : Que voyez-vous? — *Rien*, répondra-t-il instinctivement. Et si vous lui reprochez ce langage, si vous lui objectez

(1) Alvarez de Paz n'est point de cet avis (t. III, l. IV, part. III, c. VIII), et il fait appel à l'expérience. Mais son expérience est mal interprétée et il en tire une erreur manifeste. Peut-être, dans certaines tempêtes d'amour, croit-on ne sentir rien autre chose que cet amour, mais il masque une connaissance subtile; on sait qui on aime.

(2) Exemple : la sainte dit : « Dans la théologie mystique, dont j'ai commencé à parler, l'*entendement cesse d'agir*; Dieu *suspend son action* »; mais elle ajoute immédiatement un commentaire qui restreint son affirmation à certains actes : « Le Seigneur donne alors à l'entendement *de quoi admirer*, et *de quoi s'occuper*. Il l'illumine *sans raisonnements ni discours* (*Vie*, ch. XII).

qu'il voit le ciel, avec le sable ou l'océan; il répliquera : sans doute, mais c'est là ce que j'appelle rien, *par opposition à la multitude des choses* que j'ai quittées.

De même ces auteurs expriment leurs premiers étonnements, la première impression de solitude et de silence que leur a causée cette oraison. Ils exagèrent cette impression pour la rendre plus saisissante et la peindre en deux mots.

17. — Ces écrivains savent bien que, dans leurs phrases, il y a des **sous-entendus**, mais, à leurs yeux, ils sont évidents. Les connaisseurs partagent souvent cet avis. C'est ainsi que Ste Thérèse, encore hésitante sur sa voie, lut un petit traité intitulé : *L'Ascensión de la montagne de Sion.* Elle y rencontra cette phrase : « Dans la quiétude, on ne peut penser à rien. » Elle sut en comprendre le sens, et fut toute consolée de reconnaître là son oraison (*Vie*, ch. XXIII).

Seulement les profanes sont dans une situation bien moins avantageuse. Ils ne trouvent pas dans l'observation de leur intérieur de quoi suppléer à ce qu'on oublie de leur dire. Ici, comme dans d'autres phrases trop abrégées, ils n'aperçoivent que des énigmes indéchiffrables, un défi au bon sens. Tenons compte de cette disposition et condamnons-nous désormais à parler un langage rigoureusement exact.

Les auteurs avaient voulu abréger les expositions. Et voilà que leurs obscurités ont amené des disputes interminables; pour élucider le problème, on a allongé tous les traités. En particulier, la question de savoir si on peut aimer sans connaître a fait verser des flots d'encre.

Il n'y a pas d'inconvénient à employer des phrases abrégées quand on parle de choses que tout le monde connaît; car alors la correction se devine. Il en est tout autrement en mystique; les sous-entendus amèneront toujours des malentendus. Évitons-les.

18. — Y a-t-il un état de la quiétude où la volonté seule soit unie?

Non, si on emploie cette expression, c'est à condition de ne pas la prendre à la lettre. Car alors elle signifierait que l'esprit n'est nullement uni, c'est-à-dire qu'il ne s'occupe plus du tout de l'objet divin. Or, dans ce dernier cas, on ne l'aimerait pas, on n'en jouirait pas et la volonté ne serait pas plus unie que les autres facultés.

19. — Première objection. Si quelqu'un déguste du miel ou une liqueur délicieuse, il peut arriver qu'il soit tout entier occupé à ce plaisir, sans y ajouter ni considérations, ni raisonnements. Or jouir du plaisir appartient à la volonté. Donc la volonté seule semble être en jeu?

20. — Réponse. Quand on a dit qu'on est tout entier occupé à ce plaisir, on sous-entend qu'il y a une connaissance, mais qu'on n'y prend pas garde. Car ce plaisir provient forcément d'une connaissance. Vous *connaissez* le miel comme présent et agissant sur vous. Mais vous êtes *surtout préoccupé de l'effet* agréable qui en résulte.

Le goût, comme les autres sens, est, avant tout, un instrument *de connaissance*. Seulement le plaisir ou la douleur peuvent accompagner ces opérations des sens. Il y a toujours deux actes au lieu d'un : connaître et jouir. Mais vous pouvez être surtout attentif au second,

21. — Seconde objection. S[te] Thérèse emploie quelquefois cette expression : la volonté seule est unie. Il en est de même de S[t] François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu* (1). Cette expression est donc exacte?

22. — Réponse. D'après ce qui précède, il faut interpréter leur langage. On en a une seconde preuve en les lisant. Car, tout en disant que la volonté *seule* opère, ils lui prêtent des actes de connaissance qui pourtant ne la concernent en rien; cette volonté est donc accompagnée réellement de connaissance, et par suite n'est pas tout à fait seule (Voir les citations, n° **33**).

23. — En lisant ces auteurs, **quelle interprétation** faut-il donc donner à cette phrase : la volonté seule est unie?

Il faut en chercher le sens dans le contexte. Or S[te] Thérèse l'applique au cas où on jouit de Dieu, soit avec une certaine liberté de l'entendement, qui garde quelque pouvoir de discuter, de raisonner (ce qui lui fait dire que l'entendement n'est pas uni), soit avec une foule de petites interruptions, dues aux distractions (Voir les citations).

S[t] François de Sales a, par moments, la même pensée; d'autres fois, au contraire, il veut dire que l'entendement est pleinement attentif, sans distractions et sans actes additionnels. Alors son

(1) L. VI, ch. VIII, IX et X. Ces belles pages sur la quiétude sont à lire.

rôle s'efface, on ne prend garde qu'à l'amour et à la jouissance, qui relèvent de la volonté, et l'on dit par abréviation : la volonté opère seule ou seule elle est unie (Voir les citations).

Si les auteurs modernes veulent se servir encore de ces phrases abrégées, que du moins ils songent à nous dire le sens qu'ils y attachent ! Le mieux désormais sera de les éviter, pour plus de clarté.

24. — Oraisons de silence. Nous avons vu que toutes les unions mystiques méritent le nom d'oraisons de repos (ch. II, **19**; III, **15**. On peut de même leur donner le nom d'*oraisons de silence*, puisque le bruit des raisonnements et des prières vocales y disparaît en grande partie. Ce nom commence même à s'appliquer un peu à l'oraison de simplicité.

Toutefois il y a des cas où l'union mystique le mérite d'une manière plus particulière. C'est dans les moments où il n'y a plus de distractions ni d'actes additionnels. Tout bruit s'est éteint. L'âme est uniquement plongée dans un acte de possession qui semble invariable pendant quelque temps. Elle paraît comme figée. C'est la *quiétude silencieuse*.

Cet état est encore appelé *sommeil spirituel,* ou *sommeil des puissances,* pour indiquer que la mémoire et l'imagination *dorment,* c'est-à-dire n'agissent pas. L'entendement reste éveillé par rapport à Dieu, mais dort par rapport aux objets étrangers.

25. — On peut se faire une **idée de ces états**, par un fait analogue de l'ordre naturel. Supposez que vous contempliez un spectacle tranquille, tel qu'un paysage. Il dépend de vous, du moins pendant quelques instants, de fermer doucement l'entrée de votre esprit à tout souvenir étranger, à tout raisonnement, à la formation d'une phrase quelconque. Vous ne faites que regarder et constater intérieurement votre contemplation. C'est là une image très fidèle de l'oraison de silence, de la quiétude délivrée de tout ce qui la combat.

Ajoutez à cela les sentiments d'amour, comme dans le cas d'une mère regardant son enfant qui dort, et la ressemblance sera encore plus frappante.

26. — Il suit de là qu'on ne doit pas faire de l'oraison de silence ou du sommeil des puissances, des degrés particuliers d'oraison, ni qu'on doive leur chercher une place déterminée dans les étapes de la vie mystique. Ce sont des noms donnés à des

manières d'être que l'union mystique peut avoir à certains moments (Voir ch. III, **10**).

Scaramelli avoue qu''il en est ainsi (tr. 2, n° 149) ; et pourtant il s'est laissé aller à classer ces variétés en degrés successifs.

27. — Explication de quelques mots. Pour ne pas être dérouté par les descriptions de certains auteurs, il faut connaître deux expressions qu'ils emploient : sentir dans le *centre de l'âme*, ou dans le *fond de l'âme*. Ils ne songent pas à les définir, trouvant leur signification suffisamment évidente. Mais tous ne les prennent pas avec la même extension.

Il y a au moins deux points sur lesquels ils s'entendent, à savoir : 1° que ces mots désignent l'âme en tant que recevant le sentiment du divin ; 2° qu'il s'agit d'une connaissance sans le concours des sens, ni des facultés sensibles, ni du raisonnement. L'âme est regardée comme une sorte de sphère ; les facultés sensibles forment sa surface et la mettent en contact avec le monde extérieur. Mais, en outre, cette sphère a un dedans, un *centre* éloigné du monde matériel (1).

Plusieurs auteurs s'en tiennent là, et ils peuvent dire : toute union mystique se fait dans le centre de l'âme, ce qui signifie simplement : en dehors des images et des raisonnements.

D'autres, comme S[t] Jean de la Croix (*Vive Flamme*, str. I, v. 3), distinguent dans l'union mystique plusieurs degrés de profondeur, suivant qu'on s'éloigne davantage des opérations des sens et de l'imagination. Le dernier degré, c'est-à-dire le vrai centre, peut être défini par eux, l'esprit jouissant du mariage spirituel. C'est, en d'autres termes, l'idée que S[te] Thérèse symbolise par les demeures du Château et leur aboutissement à une chambre *centrale*, la salle du trône.

On voit donc qu'il y a une certaine latitude dans l'emploi de ces mots. On peut s'en passer. Ils ont donc, en eux-mêmes, peu d'importance.

28. — Le mot *cime* ou *pointe de l'esprit* a les mêmes sens. La raison est appelée la partie supérieure de l'âme, par opposition aux facultés et appétits *sensibles*. La *cime* est, le plus souvent, regardée comme ce qui se trouve au-dessus, c'est l'esprit dans la contemplation mystique.

(1) Au XVII[e] siècle, on employait beaucoup les mots d'*introversion* et *extroversion* pour exprimer cette rentrée de l'âme dans son centre, ou sa sortie.

Puisque les mots centre et cime n'ont point par eux-mêmes un sens précis, on ne doit jamais s'en servir pour définir un état d'oraison, à moins de les avoir définis eux-mêmes préalablement. Autrement ce serait expliquer une chose obscure par une plus obscure.

CITATIONS

§ 1. — La contemplation mystique n'est pas produite par des images sensibles.

29. — Denis le Mystique, s'adressant à son disciple :

« Voici mes souhaits, ô mon cher Timothée : tends avec force vers les contemplations mystiques, et là, abandonne les *connaissances des sens* et les *opérations de l'entendement*, tout ce qui est *sensible* ou *intelligible*, tout ce qui est ou n'est pas, pour t'élever *sans connaissances naturelles* et dans la mesure qui te sera accordée, à l'union de celui qui est au-dessus de tout être et de toute connaissance rationnelle. Par cette séparation absolue et pure de toutes choses, par cette *délivrance universelle*, tu seras élevé au rayon surnaturel de l'obscurité divine » (*De Myst. theol.*, c. I).

30. — Tanler. Il explique que la préparation prochaine à recevoir le Saint-Esprit consiste à se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu, puis à se recueillir dans son intérieur. Cette préparation est nécessaire à tous les chrétiens. Mais tous ne la pratiquent pas au même degré et ainsi ne reçoivent pas le Saint-Esprit de la même manière.

« Quelques-uns le reçoivent dans les sens par des formes et des *images*. D'autres intellectuellement, et dès lors d'une manière plus parfaite, c'est-à-dire dans les puissances supérieures, très au-dessus des sens. D'autres enfin le reçoivent de plus dans cet abîme secret, dans ce royaume caché, dans ce fond délicieux, qui est la plus noble partie de l'âme, et l'image de la très Sainte-Trinité. C'est là que le Saint-Esprit a sa vraie demeure, et que l'homme reçoit ses dons d'une manière toute divine » (Premier sermon pour la Pentecôte).

31. — S[t] Jean de la Croix :

1° « Cette théologie mystique ou sagesse intérieure est si simple, si spirituelle et générale, que l'intelligence la reçoit *sans être enveloppée dans aucune espèce d'image* ou de représentation capable d'être reçue par les sens » (*Nuit*, l. II, ch. XVII). Et encore : « Dans la seconde nuit de l'âme, les sens et l'esprit sont *entièrement dépouillés* de toutes les choses imaginaires et des goûts sensibles » (*ibid.*, ch. III).

2° Le nom de *nuit du sens* que le saint donne à l'état qui prépare l'union mystique (Voir ch. xv) résume toute sa doctrine sur ce point. Il veut indiquer la disparition du sensible dans l'oraison.

3° « Le travail des sens et leur secours détourneraient infailliblement l'âme du *bien tranquille et paisible* que Dieu répand en secret dans son esprit; elle perdrait ce bien précieux, sans trouver l'autre qui l'est infiniment moins, parce que les trésors spirituels *ne lui viennent plus par les sens*... C'est une *grâce infuse*, d'un ordre très supérieur, par conséquent infiniment au-dessus d'une manière d'agir *si humaine* et si imparfaite » (*Vive Flamme*, str. 4, § 6 de l'édition des Carmélites de Paris.)

4° « La théologie mystique est une sagesse de Dieu secrète et cachée. Sans aucun bruit de paroles, sans le secours des sens du corps ou de l'âme [sens imaginatifs], dans une sorte de silence et de tranquillité, en dehors de *tout ce qui est sensible ou naturel*, Dieu y éclaire l'âme d'une manière si secrète, qu'il lui est impossible de comprendre cette opération si mystérieuse... Ce travail divin ne s'exerce pas sur les formes, *sur les images* » (*Cant.*, str. 39). Le saint exclut les actes imaginatifs, sauf les distractions, même pour l'état (*nuit du sens*) qui précède l'état mystique visible (*Montée*, l. II, ch. xiii, xiv). Voir encore tout le chapitre xii.

5° Après avoir expliqué que l'imagination n'est pour rien dans la production de l'état mystique :

« Cela nous explique pourquoi certaines personnes d'un naturel doux et craintif ne peuvent, malgré toute leur bonne volonté, rendre compte à leur directeur de ce qui se passe dans leur intérieur. Elles éprouvent une grande répugnance à en parler et ne savent pas comment le faire, surtout lorsque la contemplation est plus simple, et pour ainsi dire insaisissable à leur propre esprit. Dans cet état, on se borne à affirmer que le cœur est satisfait, tranquille, content; qu'il goûte Dieu et qu'il lui semble que tout va bien; mais quant à dévoiler ce qui se passe dans ce sanctuaire intime, *il est impossible de l'exposer*, sinon en termes vagues et généraux semblables à ceux que nous avons dits. S'agit-il [au contraire] de grâces particulières, comme des visions, de certains goûts de Dieu, etc., c'est tout autre chose; car ces faveurs se manifestent d'ordinaire sous des *formes sensibles*, qui permettent de trouver des termes ou des comparaisons pour les exprimer. Mais cette possibilité n'existe pas dans l'état de contemplation pure, qui défie toute description de langage, et que pour cette raison on appelle secrète » (*Nuit*, l. II, ch. xvii).

32. — Le cardinal de Richelieu, énumérant les « diverses espèces d'oraison mentale », donne la définition suivante de l'état qu'il place immédiatement après la méditation :

« L'oraison extraordinaire ou contemplation est celle en laquelle l'homme voit et connaît Dieu *sans aucun usage de l'imagination* et sans aucun discours » (*Traité de la perfection du chrétien*, ch. xxxi).

§ 2. — Sur certaines phrases abrégées.

33. — Textes de Ste Thérèse, montrant qu'elle attribue parfois des connais-

sances à la volonté, et que, par suite, elle emploie quelquefois le mot *volonté* pour dire : la volonté accompagnée d'une connaissance.

« La volonté s'enivre d'amour *sans l'aide et le concours de l'entendement, connaissant*... qu'elle est avec Notre-Seigneur; *voyant*... que c'est sa main divine qui lui verse ce lait délectable,... *confiante* que Dieu veille sur elle » (*Chemin*, ch. XXXII).

« Si la volonté peut éprouver quelque peine, c'est de *comprendre* qu'il lui faudra revenir à la liberté » (*ibid.*).

« Ce que le divin Maître demande à la volonté, c'est qu'elle se *reconnaisse* indigne d'une si haute faveur » (*Château*, 4, ch. III).

34. — De même S[t] François de Sales dit :

« La volonté *n'aperçoit* point cet aise et contentement qu'elle reçoit, jouissant insensiblement d'icelui, attendu qu'elle ne *pense* pas à soi, mais à celui dont la *présence* lui donne ce plaisir » (*Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. VIII).

35. — Textes de S[te] Thérèse montrant que, par cette phrase : « la volonté *seule* est unie », elle veut dire que l'attention ne disparaît pas d'une manière *durable*, mais qu'elle est coupée par une foule de petites interruptions :

« Le concours de l'entendement et de la mémoire ne sert parfois qu'à troubler la volonté dans cette intime union avec Dieu. Mais alors la volonté, *sans se mettre en peine* de leur importunité, *doit se maintenir* dans les délices et le calme profond dont elle jouit. Vouloir fixer *ces deux puissances* serait s'égarer avec elles » (*Vie*, ch. XIV).

« Il y a des moments où ces deux puissances me fatiguent beaucoup... La volonté doit *persévérer sagement* dans son repos » (*Vie*, ch. XV).

Décrivant un état sur lequel j'aurai à revenir : « L'âme voit que la *volonté seule* est liée à son Dieu, et elle goûte dans une paix profonde les délices de cette étroite union, tandis que l'entendement et la mémoire gardent *assez de liberté* pour s'occuper d'affaires » (*Vie*, ch. XVII).

« L'entendement va errant de toutes parts, pendant que la volonté demeure si unie à Dieu qu'elle ne peut *voir* sans peine cet égarement » (*Château*, 4, ch. III).

36. — S[t] François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. X. Textes où il adopte la signification du numéro précédent :

« *La volonté* étant une fois bien amorcée à la *présence* divine, ne laisse pas d'en savourer les douceurs, *quoique* l'entendement et la mémoire se soient *échappés* et débandés après des pensées étrangères et inutiles... Nous avons vu une âme... ayant la *seule* volonté engagée, et l'entendement, mémoire, ouïe et imagination libres. Elle ressemblait... au petit enfant qui, s'allaitant, pourrait voir, ouïr, et même remuer les bras, sans pour cela quitter la mamelle ».

37. — Textes où le saint adopte un sens opposé, et suppose l'absence de distractions :

« Or ce repos passe quelquefois si avant en sa tranquillité, que toute l'âme et *toutes les puissances* d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ni *action quelconque*, sinon la *seule* volonté, laquelle même ne fait aucune autre chose sinon recevoir l'aise et la satisfaction que la *présence* du bien-aimé lui donne » (l. VI, ch. VIII).

« L'âme qui est en repos et quiétude devant Dieu suce presque insensible-

ment la douceur de cette *présence*, sans discourir, *sans opérer, et sans faire autre chose quelconque* par aucune de ses facultés, sinon par la *seule* pointe de la volonté qu'elle remue doucement et presque imperceptiblement, comme la bouche par laquelle entre la délectation et l'assouvissement insensible qu'elle prend à *jouir* de la *présence* divine. Que si on incommode cette pauvre petite pouponne et qu'on lui veuille ôter la poupette, attendu qu'elle semble endormie, elle montre bien alors qu'encore qu'elle dorme, *pour tout le reste des choses*, elle ne dort pas néanmoins pour celle-là. Car elle aperçoit le mal de cette séparation et s'en fâche, montrant par là le plaisir qu'elle prenait, quoique *sans y penser*, au bien qu'elle possédait » (ch. IX).

CHAPITRE X

CINQUIÈME ET SIXIÈME CARACTÈRES SECONDAIRES DE L'UNION MYSTIQUE

1. — Cinquième caractère. Il consiste en ce que, dans ces états, il y a des fluctuations continuelles. L'union mystique ne reste pas cinq minutes avec le même degré d'intensité. Cet océan divin, dans lequel on a pénétré de quelques pas, a des vagues qui avancent et reculent, un flux et un reflux.

2. — De là une souffrance. Car pendant la période ascendante, on espère parvenir plus haut qu'auparavant. Mais non, voilà qu'on redescend.

Pendant la première phase, Dieu est comme une mère qui montre un bonbon à son enfant et lui permet de s'approcher; puis le bonbon est retiré.

Et l'on attend ainsi pendant des années, comme le paralytique de l'Évangile qui guettait la venue de l'ange près de la piscine.

A travers cette succession répétée de croissances et de décroissances, la moyenne peut rester à peu près la même durant un temps notable.

3. — Sixième caractère. Il consiste en ce que l'union mystique demande bien *moins de travail* que la méditation; et d'autant moins que l'état est plus élevé. Il n'y en a plus aucun dans l'extase.

Ces faits ressortent de la comparaison employée par S[te] Thérèse pour peindre les degrés successifs d'oraison dans le livre de sa *Vie*. Pour elle, l'âme est un jardinier qui se donne de moins en moins de peine pour arroser son jardin.

4. — *Il y a encore du* **travail dans la quiétude.** Il consiste, non à procurer le fond de l'oraison; Dieu seul peut le donner; mais :

1° A chasser les *distractions;* ce qui ne réussit guère. Il faut le faire avec douceur, pour ne pas nuire à l'union elle-même;

2° A produire çà et là des *actes additionnels* pour lesquels on se sentirait de l'attrait et de la facilité;

3° Si la quiétude est faible, à *réprimer l'ennui* que cause cette demi-aridité et à résister à la tentation de quitter l'oraison.

5. — **Fatigue.** Du moment qu'il y a travail, efforts renouvelés, il y a quelque fatigue. On n'y fait guère attention si la quiétude est intense (1), et l'on reste facilement trois ou quatre heures de suite en oraison. Mais si la quiétude est faible, on éprouve de la fatigue au bout d'une demi-heure ou d'une heure. L'état de santé joue également ici son rôle.

La fatigue apparaît encore plus nettement si l'on fait, en silence, une retraite de plusieurs jours, et que pendant ce temps, on n'ait presque toujours qu'une quiétude faible.

6. — **Autres causes de fatigue.** 1° Pour tout travail intellectuel, et même pour une simple lecture, ceux qui n'ont pas une forte santé éprouvent de la difficulté après les repas. Le travail de la digestion concentre l'activité vitale sur l'estomac, aux dépens du cerveau, et l'on se fatiguerait beaucoup la tête à vouloir lutter. L'expérience montre qu'il en est généralement de même pour la quiétude. Ce genre d'union n'est pas encore assez fort pour s'opposer à cette loi physiologique.

7. — 2° De même dans la vie naturelle, nous constatons que chez beaucoup de personnes, **l'immobilité prolongée** est une cause d'anémie et, par suite, de fatigue. Les muscles qui n'agissent pas s'atrophient; la respiration et la circulation de sang se ralentissent. Les médecins combattent ces effets par les causes contraires. Ils ordonnent l'exercice par le travail manuel ou la marche.

Or les états surnaturels ne nous placent pas dans un état miraculeux. Par conséquent, ils peuvent amener la fatigue, par le seul fait de l'immobilité du corps, si on se livre à peu près tous les jours à de très longues oraisons. Il faut corriger cet effet par

(1) Ste Thérèse suppose ce cas, quand elle dit : « Dans la quiétude, le travail est très léger. Elle *peut* durer longtemps, sans causer de fatigue » (*Vie*, ch. XIV).

des exercices physiques qui rendent à la circulation et à la respiration toute leur énergie.

8. — Problème. Quelle que soit la cause de la fatigue, que doit-on faire dans le cas suivant? Une personne anémique, ayant beaucoup de temps libres, sent de l'attrait pour les oraisons très prolongées. Elle regarde cet attrait comme venant de Dieu, d'autant qu'elle y jouit ordinairement d'un peu d'état mystique. Mais, d'autre part, elle constate que ces exercices l'épuisent; tandis que les occupations extérieures lui rendent sa vitalité.

9. — Réponse. Il me semble résulter de ces données que, jusqu'à nouvel ordre, cette personne ne doit s'adonner à l'oraison qu'avec beaucoup de modération, dans la mesure où elle ne sent pas de grande fatigue. Dieu indique cette conduite, du moment qu'il ne donne pas le moyen de résister à l'affaiblissement (1).

Ste Thérèse a une doctrine analogue. « Très souvent, dit-elle, l'impuissance de méditer ne vient que de l'indisposition du corps... Plus *on veut alors forcer l'âme*, plus le mal s'aggrave et se prolonge. C'est pourquoi il est besoin de discernement pour connaître quand l'impuissance de méditer provient de cette cause, car *on ne doit pas achever d'accabler la pauvre âme*... On ne doit pas toujours la tourmenter *en exigeant d'elle ce qu'elle ne peut*. Il est des *œuvres extérieures* de charité et d'utiles lectures auxquelles elle peut s'occuper; si elle n'est même pas capable de cela, alors qu'elle serve le corps pour l'amour de Dieu, afin que le corps puisse la servir à son tour « (*Vie*, ch. XI).

Dans la vie des saints, on voit souvent des oraisons très prolongées et on est porté à s'accuser de lâcheté, quand on ne tente pas de les imiter. C'est une exagération, si on dépasse les limites de ses forces. Cette aptitude à la longue oraison est un bien très désirable (ch. XII, 9,), mais enfin, c'est un don spécial, on ne l'a point par le seul fait qu'on le désire.

J'ai dit ci-dessus qu'en cas de fatigue, il faut prendre avec modération les oraisons de surérogation. Je n'ai pas dit qu'il faut les rejeter entièrement. La fatigue n'est pas généralement si grande qu'elle nécessite une mesure aussi extrême. Ce serait un

(1) Plus généralement, pour juger si on a une vocation quelconque inspirée par Dieu, il ne suffit pas de constater qu'on éprouve pour elle un attrait persistant. Ce signe n'est assuré que si préalablement une condition naturelle est remplie, à savoir qu'on ait certaines qualités physiques, morales et intellectuelles.

mauvais prétexte que de dire : Je reprendrai l'oraison dans des temps meilleurs, quand le vent de la grâce sera plus favorable. De la sorte, on risquerait d'attendre des années.

Qu'on essaie un moyen terme, celui des courtes alternatives ; c'est-à-dire de faire un quart d'heure ou une demi-heure d'oraison, puis de se remettre à la vie active, de revenir au bout de peu de temps à l'oraison, et ainsi de suite.

CITATIONS

10. — S[te] Thérèse, sur les fluctuations :

1° « Le ravissement comme je l'ai dit de l'oraison précédente, [l'extase faible], n'est pas continu. L'âme en jouit seulement par intervalles. A diverses reprises elle s'abîme, ou plutôt Dieu l'abîme en lui » (*Vie*, ch. xx).

2° Parlant de l'extase faible : « Cette suspension de *toutes* les puissances ne dure jamais longtemps; c'est beaucoup quand elle va jusqu'à une demi-heure, et je ne crois pas qu'elle m'ait jamais tant duré... Toutes les fois que cette suspension *générale* a lieu, il ne se passe guère de temps sans que quelqu'une des puissances revienne à elle... La volonté les ramène et *les suspend de nouveau:* elles demeurent ainsi tranquilles quelques moments, et reprennent ensuite leur *vie naturelle.* L'oraison peut, *avec ses alternatives,* se prolonger, et se prolonge de fait pendant plusieurs heures... Cet état de *suspension complète*, sans que l'imagination... se porte à quelque objet étranger, est, je le répète, de courte durée. J'ajoute que les puissances ne reviennent à elles qu'imparfaitement » (*Vie*, ch. xviii).

3° « Le ravissement *dans un aussi haut degré* est de courte durée; cette grande suspension *ne tarde pas à diminuer*, et le corps paraît alors reprendre quelque vie, *pour mourir de nouveau* de la même manière... Cette grande extase passe vite » (*Château*, 6, ch. iv).

4° A propos de certains élans d'amour que l'âme ne peut produire d'elle-même : « Si quelquefois [cette flamme] dure assez longtemps, c'est toujours en *augmentant* ou en *diminuant*. Enfin *elle ne persévère jamais dans le même état.* De là vient que l'âme n'est jamais embrasée, car au moment où elle commence à s'enflammer, l'étincelle s'éteint, et l'âme sent un désir plus ardent que jamais de souffrir encore cette peine toute d'amour, qu'elle vient d'éprouver » (*Château*, 6, ch. ii). Ailleurs la sainte dit que l'ivresse de l'union pleine « dure peu de temps, mais qu'*elle se renouvelle* » (*Château*, 4, ch. iii).

5° Pour l'oraison de quiétude, la sainte ne parle qu'indirectement de ses fluctuations. Elle signale celles des pensées étrangères, dans l'entendement et l'imagination. Mais ces variations en supposent et en amènent dans le fond même de l'oraison.

CHAPITRE XI

SEPTIÈME CARACTÈRE SECONDAIRE DE L'UNION MYSTIQUE

1. — Le septième caractère secondaire de l'union mystique, c'est qu'elle est accompagnée de sentiments *d'amour*, *de repos*, *de plaisir* et souvent de *souffrance*.

2. — Sentiments d'amour. L'union mystique en produit toujours. Seulement il arrive parfois que cet amour est très calme; ou même presque imperceptible. Il ne paraît pas alors plus fort que dans l'oraison ordinaire. Remarquons bien qu'il s'agit de l'amour senti et non de celui qui se manifeste par les œuvres. Nous parlerons de ce dernier dans le chapitre suivant (Voir encore ch. XIV, **22**).

D'autres fois les ardeurs de l'âme deviennent très apparentes, sous l'influence de l'union mystique. Elles peuvent même, être violentes (Voir *Château*, 6, ch. II; Relation adressée à S[t] Pierre d'Alcantara, 1560; 2[e] *lettre* au P. Rodrigue Alvarez). Chez S[t] Stanislas Kostka, la poitrine devenait parfois si brûlante, qu'il fallait y appliquer des serviettes trempées dans l'eau froide.

Il est probable que ces grands transports n'arrivent que lorsqu'on est parvenu à l'union pleine. Ils sont souvent accompagnés d'un tourment, d'un immense désir de voir Dieu (Voir **12**).

3. — Quelle que soit la force de cet amour, on sent très bien qu'**il se produit de lui-même**, sans qu'on fasse rien pour l'exciter; on sent même que si on voulait le renforcer (et on en a le désir secret), ce serait peine perdue. On est à l'état passif. On n'a qu'à accepter ce qu'on reçoit.

4. — Sentiments de plaisir (1). Même à propos de la quié-

(1) Le sentiment de repos a été signalé précédemment (ch. III, **5**).

tude, S[te] Thérèse parle souvent « des grandes délices » qu'on y éprouve. Le fait a lieu pour l'extase, mais quant à la quiétude, l'expérience montre que beaucoup d'âmes n'y jouissent pas d'un bonheur aussi grand. Sur ce point, la sainte se dépeignait surtout elle-même. Elle recevait des faveurs exceptionnelles, probablement à cause de ses grandes épreuves.

Il y a toujours un plaisir inhérent à la quiétude. Mais parfois, même quand elle est de force moyenne, on s'en aperçoit à peine. On en éprouverait alors davantage, quoique d'un autre genre, en lisant un livre intéressant, ou en se livrant à la conversation.

5. — Toutefois, à certains moments, la quiétude cause subitement des **délectations spirituelles très vives**. Cela très probablement n'arrive guère aux commençants.

Il en est de cette grâce comme de l'embrassement spirituel (Voir ch. VI, **17**) : On ne l'éprouve d'abord que pendant quelques secondes, par manière de bouffées. Les deux grâces sont tantôt séparées, tantôt réunies.

C'est sans doute cette grâce que S[te] Thérèse a voulu décrire en disant que parfois on respire comme un parfum délicat (Voir ch. VI, **56**).

Il est important de remarquer qu'alors ce n'est pas simplement une douceur, une suavité produites par la *pensée* de Dieu ; mais que c'est une manière de goûter Dieu lui-même (1).

Bien entendu, il ne faut pas rejeter ce plaisir sous prétexte de mortification. Il suffit d'y voir un moyen de s'unir à Dieu, et non une fin. La mortification a pour but d'écarter ce qui fait obstacle à l'union divine, non ce qui la favorise. Il faut en dire autant des autres consolations spirituelles.

6. — **Ivresse spirituelle**. Quand cette délection est vive ou dure longtemps, elle produit une sorte d'ivresse spirituelle, qui tantôt ressemble à un demi-sommeil, et tantôt est pleine d'ardeur. (Voir S[te] Thérèse, *Vie*, ch. XVI).

7. — On appelle **jubilation**, une ferveur d'amour et de joie telle que l'âme peut difficilement la contenir. On doit faire son possible pour qu'il n'en paraisse rien en public.

(1) St Jean de la Croix : « C'est Dieu *lui-même* que l'âme ressent et qu'elle goûte (*sentido y gustado*) ; mais non, sans doute, avec la *plénitude* et l'*évidence* de la claire vision béatifique... Ces connaissances ont, dans une certaine mesure, le goût (*saben algo*) de l'Être divin et de la vie éternelle » (*Montée*, l. II, ch. XXVI).

8. — **Influences étrangères.** Le plaisir que donne l'oraison de quiétude est influencé par les dispositions que l'âme y apporte. Il se fait mieux sentir, si on traverse une période de paix ou de joie. Il en est de même quand ces grâces ont une certaine nouveauté. Au contraire, si on passe par un état de tristesse, d'épreuve, le plaisir que cause la quiétude peut être en partie troublé ou voilé.

9. — *En dehors des moments consacrés à l'oraison,* Dieu envoie des **croix nombreuses** à ceux qu'il favorise de l'état mystique (Voir le chap. XXIV).

Les profanes se figurent que, dans ces états, on ne goûte que des consolations, et parfois ils partent de là pour dire avec dédain : Moi je préfère être conduit par une voie plus rude, celle de la croix. — Dieu, qu'ils le sachent bien, n'en dispense pas ses amis intimes; tout au contraire.

10. — De plus, l'état mystique amène avec lui des **souffrances** qui lui sont propres et que l'on peut ressentir même *pendant l'oraison.* Je vais les énumérer.

11. — 1° Il y a les souffrances des *commençants* que l'on n'a pas instruits sur ces matières (Voir ch. V, **18**).

12. — 2° Une grande cause de souffrances, c'est le besoin de *posséder Dieu davantage.* Plus la communication de Dieu est forte et élevée, plus la soif d'une communication plus complète devient aiguë. S[te] Thérèse raconte le martyre qu'elle éprouvait à certains moments et qu'elle décrit dans son cantique : *Je me meurs de ne point mourir.* On arrive alors à l'**angoisse d'amour** (Voir *Château*, 6, ch. XX; 2[e] *Lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

Même dans la quiétude, cette souffrance est parfois très vive. Pour en comprendre la possibilité, considérons un homme qui, voulant entendre un magnifique concert, pourrait seulement s'approcher avec difficulté de la mince fente d'une cloison, et ne recevrait cette harmonie que par petits fragments. Évidemment ce qu'il entendrait lui causerait du contentement, mais, en même temps, il souffrirait de tout ce qui lui échappe. On peut donc, à la fois, éprouver ici du plaisir et de la douleur, quoique dans des proportions qui varient suivant le cas.

13. — Quand ces sentiments de plaisir et de souffrance sont presque de même force et *tous deux* très vifs, l'état en résultant prend le nom de **blessures d'amour.**

Pour montrer que cette simultanéité est possible, et dans un

degré énergique, voici une nouvelle comparaison. Elle nous indiquera en même temps la physionomie de cet état. On éprouve, en effet, quelque chose d'analogue dans l'amour humain, quand il est violent. On y trouve une grande douceur, on ne veut pas se détacher du souvenir de la personne aimée; on le savoure. Mais, en même temps, on éprouve au cœur une douloureuse étreinte à cause de son absence, ou de la difficulté qu'on a de s'entretenir librement avec elle. Il y a donc, tout ensemble, de l'ivresse et des larmes. De même on peut déguster délicieusement Dieu et sa tendresse, et sentir, en même temps, une torture intime, qui n'est autre que la soif de Dieu, allumée par lui-même.

14. — Les débutants ne sentent peut-être pas beaucoup cette souffrance de la privation de Dieu. Ils sont tout à la joie d'avoir effectué une marche en avant, et sont soutenus par l'**espérance**, souvent mal fondée, que dès le lendemain ils avanceront encore et éprouveront du nouveau. Mais à la longue ces illusions s'évanouissent. La froide réalité apparaît, et si l'on conserve l'espérance, c'est par pure vertu. On sent alors combien il est dur de rester toujours rivé au même point et de n'entendre jamais pleinement le concert divin. Quel supplice !

15. — Par là on peut comprendre que certaines âmes faibles éprouvent du **découragement**. Au premier abord, on est étonné quand Ste Thérèse, citant son propre exemple, nous dit que certaines personnes, après être montées jusqu'à l'union pleine, ont tout abandonné, et sont retournées aux frivolités du monde. Cette aberration désolante surprend moins, quand on voit à quelles épreuves continues il faut résister.

Une personne, arrivée à la quiétude habituelle, me disait un jour qu'elle commençait souvent son oraison par cette prière : « Mon Dieu, je sais que je vais souffrir pendant cet exercice, et je suis heureuse qu'il en soit ainsi. Toutefois, en me résignant avec joie à votre sainte volonté, je vous supplie de me faire sortir enfin de cet état misérable où votre justice m'a maintenue jusqu'ici. »

16. — 3° Quand la quiétude est faible, il y a une autre espèce de souffrances, c'est l'**ennui**. Dieu ne nous donne pas de quoi nous occuper suffisamment. On voudrait compléter par quelques exercices, afin de ne pas rester à demi oisif. Mais nous verrons plus loin, en parlant de la ligature (ch. XIV), qu'on éprouve à cela une grande difficulté. On en est donc réduit à rester peu

occupé, à refouler son activité; Dieu veut précisément nous y habituer. C'est ce qu'on peut appeler une demi-aridité. Si cet état se prolonge plusieurs semaines, l'ennui qui en résulte devient très pénible.

17. — Les esprits tourmentés par le besoin d'action et de variété éprouvent alors de fortes **tentations** de déserter l'oraison, et sont tout prêts à se persuader qu'ils feraient plus de bien dans les travaux extérieurs.

18. — 4° On souffre enfin de ce que la grâce a ses **alternatives.** Il y a des périodes d'abondance, mais d'autres de disette, où l'état mystique va parfois jusqu'à disparaître complètement, même chez un extatique. Voir l'exemple de S[t] Joseph de Cupertino (ch. XXIV, **99**).

19. — **En résumé,** ce qui fait souffrir dans la quiétude, ce n'est pas l'oraison elle-même, mais ce qui lui manque. Elle peut causer un plaisir faible, mais non le dégoût, la lassitude.

Et c'est là un fait surprenant. Car rien de semblable ne se passe dans l'ordre naturel. Si, chaque jour, pendant des années, il fallait lire exclusivement la même page, ou écouter la même mélodie, notre patience n'y tiendrait plus, nous arriverions à l'exaspération, et nous demanderions grâce.

Ici c'est le contraire. Cette occupation monotone, incomplète, cet air mille fois entendu, on l'aime toujours. Ce qu'on demande, c'est que la possession de ce bien devienne plus parfaite.

20. — Au milieu de ces souffrances, il ne faut pas compter sur les **consolations du dehors.** Ceux qui vous entourent, n'ayant rien éprouvé de semblable, ne comprennent rien à vos plaintes. Ce n'est pas leur faute.

21. — On se prend alors à désirer de **rencontrer une âme** qui soit arrivée au même degré. On lui ferait ses confidences; on se réjouirait ensemble des mêmes joies; on s'animerait des mêmes espérances; on s'avertirait des pièges à éviter. S[te] Thérèse approuve ces ouvertures mutuelles (1).

(1) « Je conseillerais à ceux qui s'adonnent à l'oraison de rechercher, surtout dans les commencements, l'amitié et le commerce de personnes qui pratiquent le même exercice... Pourquoi, je le demande, ne serait-il pas permis à celui qui aime Dieu et qui veut sincèrement le servir, d'avoir des amis et de leur faire part des joies et des peines qu'il trouve dans l'*oraison*. S'il veut être sincèrement à Dieu, qu'il n'ait point peur de la vanité (*Vie*, ch. VII).

Parlant des encouragements qu'elle reçut de S[t] Pierre d'Alcantara : « Il goûtait un grand contentement dans cette mutuelle communication de nos âmes. Car dans

De fait, quand de telles rencontres ont lieu, on en tire quelque consolation, mais moins qu'on ne l'avait espéré. Ces communications finissent par s'épuiser, et finalement votre ami ne peut faire qu'une chose : montrer qu'il comprend vos aspirations douloureuses et y compatir; mais il est impuissant à les satisfaire. Il ne peut lever le voile cruel qui cache Dieu à vos regards.

Toutefois, si c'est un saint, il reste une ressource : c'est qu'il hâte votre délivrance par ses prières.

l'état auquel le divin Maître l'avait élevé, le plus grand plaisir, comme la plus grande consolation, est de rencontrer une âme en qui l'on croit découvrir le commencement des mêmes grâces » (*Vie*, ch. xxx). Comme, la sainte craignait d'agir. dans un cas analogue, par quelque attache naturelle, Notre-Seigneur la rassura (*Addition* à la *Vie*).

CITATIONS

---

§ 1. — Sur les sentiments d'amour.

22. — St Jean de la Croix :

« Comme, dans l'ordre de la nature, l'âme ne peut agir *par elle-même* que grâce à l'intervention des sens, il en résulte que dans cet état [mystique], c'est Dieu qui agit particulièrement en elle... Il lui communique dans la contemplation des biens très spirituels, qui sont *à la fois* sa connaissance et *son amour*. L'âme se voit ainsi remplie de cette *connaissance amoureuse*, sans faire aucun usage ni du discours, ni du raisonnement, ni des actes, qu'elle ne peut plus produire comme autrefois » (*Vive Flamme*, str. 3, v. 3, § 5).

23. — Ruysbroeck. Le besoin de voir Dieu :

« Quand l'âme a connu le contact divin, il naît en elle une faim incessante, que rien ne peut assouvir. C'est l'amour avide et béant, l'aspiration de l'esprit créé vers le bien incréé. Dieu invite l'âme, l'excite à *un désir véhément de jouir de lui*; et elle veut y arriver. De là une avidité, une faim, *un besoin d'obtenir*, qui jamais ne peut être pleinement satisfait. Les hommes de cette espèce sont les plus pauvres, les plus dénués qu'il y ait en ce monde. Toujours faméliques et altérés, quoiqu'ils mangent et boivent de temps en temps, car le vase créé ne peut arriver à engloutir le bien incréé. Le *désir ardent*, incessant, reste les bras levés vers Dieu, mais c'est à peine s'il peut atteindre à de telles hauteurs. Dieu présente à l'âme des mets exquis et variés, connus seulement de celui qui en a l'expérience; mais il manque toujours un dernier aliment, la jouissance qui rassasie. La faim va sans cesse en augmentant, malgré les délices inimaginables que le contact divin fait couler dans la bouche de l'homme spirituel. Mais tout cela est du créé, c'est inférieur à Dieu. Quand Dieu accorderait tous les dons des saints, *s'il ne se donnait pas lui-même*, jamais la faim ne serait assouvie. Cette faim, cette soif, c'est le contact divin qui l'a produite, qui l'excite et l'exaspère; et plus le contact a été intense, plus la faim est terrible. Telle est la vie de l'amour, quand elle s'élève à ce degré parfait, qui surpasse la raison et l'intelligence. La raison ne peut pas plus calmer cette fièvre que la produire,

car cet amour a sa source dans celui de Dieu même » (*Ornement des noces*, l. II, ch. LV).

24. — Extrait de *La vie de la mère Françoise Fournier*, ursuline d'Angers, Paris, 1685 (née au Lude, Anjou, en 1592, morte en 1675) :

« Une fois, parlant confidentiellement à un chanoine régulier, à qui elle découvrait le fond de son âme, après la mort du Père Fournier, son frère, elle lui dit que depuis sa profession jusqu'à sa dernière élection de supérieure, c'est-à-dire l'espace de plus de *trente ans*, Dieu avait allumé dans son âme de si ardents et de si violents désirs de mourir, *afin de le voir*, et de lui être parfaitement unie, que durant tout ce temps ce qu'elle a souffert *l'espace d'un quart d'heure* surpasse incomparablement les tourments des roues, les feux, les gibets et toutes les douleurs que tous les hommes ont jamais ressentie; qu'elle estimait que toutes les douleurs du corps et de l'esprit ne sont que les ombres de celles qu'elle a souffertes; qu'elle ne croyait pas que la peine que les réprouvés souffrent soit plus grande que celle qu'elle endurait *d'être privée de Dieu;* que les désirs qu'elle avait de le voir, étaient presque continuels, qu'elle les ressentait même quelquefois pendant le sommeil, de sorte que le jour et la nuit elle souffrait un cruel martyre. Elle pleurait presque continuellement et étant pressée par son amour, souvent elle jetait de grands cris qui ont obligé plusieurs fois les religieuses qui l'entendaient à venir dans sa chambre, croyant dans les commencements que c'était quelque accident qui lui était arrivé. Mais elles connurent que ces cris procédaient de son tourment et des puissants attraits qu'elle avait *de voir Dieu*. Son corps souffrait une telle violence par la véhémence de ses désirs que ses bras et ses jambes se raidissaient comme des barres de fer; elle se serrait les dents et souffrait des convulsions étranges, en sorte que son corps succombant tombait en des défaillances et des langueurs qui la contraignaient de se jeter contre terre, pouvant bien dire alors à ses sœurs ce que l'épouse des Cantiques dit à ses compagnes : Entourez-moi de fleurs et de fruits, car je languis d'amour. Au milieu de ses plus violents désirs de voir Dieu, elle entrait dans des transports qui ne se peuvent expliquer; et elle se servait de termes excessifs pour exprimer la grandeur de son amour. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'au milieu de ses plus grands tourments, elle était toujours paisible, se reposant sur l'ordonnance divine, et elle disait que s'il n'avait fallu, pour voir Dieu, que passer d'une chambre dans une autre, elle n'aurait pas fait un pas pour cela, ne le voulant voir qu'au moment qu'il lui plairait.

« Qui pourrait donc assez dignement louer cette grande servante de Dieu, laquelle ayant de si violents désirs de voir et de *contempler la face de son époux*, portait néanmoins la peine d'en être privée avec une si parfaite soumission à sa sainte volonté !

« Cet état si pénible qui commença le jour de sa profession, s'augmenta beaucoup deux ans après, et a toujours continué de plus en plus jusqu'à la fin de sa vie. Ses peines diminuaient un peu néanmoins lorsqu'elle ressentait des attraits pour se réjouir du bien de Dieu et du salut des âmes.

« Durant tout ce temps, elle tombait souvent dans des langueurs, dans des extases et des ravissements se trouvant tout aliénée du sens et tout abîmée en Dieu. Elle était consolée de la présence de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges et des saints. Ces visites qui embrasaient son cœur et enflam-

maient sa volonté diminuaient bien en quelque chose ses tourments; mais la peine demeurait toujours, les consolations n'étaient que comme celles que reçoivent les âmes du Purgatoire, qui étant visitées des bons anges ne laissent pas pour cela d'être privées de Dieu. »

25. — La V^ble^ Anne-Madeleine Remuzat :

« Je désire ardemment sortir de cette prison de chair, pour m'unir à mon Dieu. Ce désir m'a livré de si vives attaques *qu'elles auraient été capables de me donner la mort,* si Dieu ne m'avait aidée puissamment à les soutenir » (*Vie* publiée par la Visitation de Marseille, ch. xv, p. 312).

26. — La Mère Marie-Thérèse Dubouché, fondatrice de la Congrégation de l'Adoration réparatrice, à Paris (1809-1863) :

« Mon cœur, déjà si fortement attiré vers la sainte Eucharistie, fut dès lors comme lié au tabernacle... Mes oraisons se passaient *à me laisser brûler en silence* » (*Vie*, par Mgr d'Hulst, ch. iv, p. 98).

27. — Le R. P. Lyonnard, S. J. (1819-1887) :

« Notre-Seigneur m'avait dit que la voix de son amour retentirait dans mon cœur comme la voix du tonnerre. La nuit suivante, en effet, ce que j'appellerai presque, si ce mot ne signifiait quelque chose de tumultueux, *un orage de l'amour divin* a éclaté sur moi. Son impétuosité soudaine, la toute-puissance avec laquelle il s'empare de tout l'être, l'étreinte infiniment forte et douce avec laquelle Dieu unit l'âme à lui, n'ont rien de comparable à ce qui se passe dans les autres états inférieurs d'union.

« Débordée de toutes parts par l'être infini de son Dieu, *dans lequel elle se sent plongée*, l'âme conjure son Dieu d'avoir pitié de sa faiblesse. Comme je lui faisais cette prière, suppliant sa divine Majesté de vouloir bien considérer qu'il n'y avait aucune proportion entre la véhémence de son amour et la faiblesse de mon pauvre cœur, je ressentis en moi une invasion nouvelle de cet amour; et du sein de ces flots de flammes célestes, qui m'inondaient de toutes parts, j'entendis la voix de ce grand Dieu, qui avec l'expression d'un amour immense se plaignait de ne pas être assez aimé des hommes. Je comprenais que c'était comme un soulagement pour son cœur de décharger dans le mien ce grand amour dont il est rempli pour nous et que notre froideur condamne à se faire pour ainsi dire une perpétuelle violence. Mon Dieu! qu'il sera terrible cet amour, au jour du Jugement, lorsque brisant les digues où le retient la clémence divine; il tombera sur les mortels qui l'auront méprisé.

« ... Au sortir de ce creuset de l'amour divin, où l'être humain tout entier se fond pour ainsi dire comme la cire dans le feu, combien il en coûte à la pauvre âme de redescendre au train accoutumé de cette misérable vie! Qu'il lui en coûte surtout de voir succéder à cette action si divine et si sainte l'action si fatigante du mauvais esprit!... Autant notre âme s'est sentie pénétrée dans tout son être de l'opération intime de son Dieu, autant elle se voit ensuite exposée dans son être extérieur aux attaques persécutrices du démon, son ennemi... Sous cette action, on ne sait plus où se mettre pour se dérober à ses poursuites, qui semblent à tout instant pousser l'âme sur le bord de l'abîme » (notice biographique, en tête de *L'Apostolat de la souffrance*, par le P. Lyonnard, § ix).

CHAPITRE XII

HUITIÈME CARACTÈRE SECONDAIRE DE L'UNION MYSTIQUE

1. — Ce **huitième caractère** consiste en ce que l'union mystique est accompagnée, et souvent *d'une manière très visible, d'une impulsion aux différentes vertus,* Dieu ne vient donc pas seul dans l'âme; et son action sanctificatrice est d'autant plus forte et plus sensible que l'oraison est plus élevée. Ste Thérèse le répète sans cesse (Voir les citations).

2. — D'abord **l'amour divin** est l'effet comme naturel de ces oraisons, et il suffirait, lui seul, à exciter aux vertus, pourvu du moins qu'on ait reçu une certaine formation spirituelle (1). De lui-même il donne le penchant à la solitude, parce qu'on y trouve Dieu plus facilement. Il se traduit par l'aversion pour le péché et le détachement de tout ce qui n'est pas Dieu ; il enlève ainsi les obstacles à la perfection. Il enseigne l'humilité; car on aime à se faire petit devant ceux qu'on aime tendrement et dont on sent la supériorité. Enfin il pousse à la générosité, à *l'esprit de sacrifice*. Dieu, en même temps donne occasion d'exercer ces dispositions; il envoie des épreuves de toutes sortes : tentations, maladies, insuccès, injustices ou mépris. Il impose les renoncements les plus douloureux.

3. — Ce qui est remarquable, c'est que parfois certaines vertus

(1) Ste J. de Chantal : « Il n'est pas besoin pour l'exercice de vertus de se tenir toujours actuellement attentive à toutes... Il faut seulement se bien maintenir en l'humilité et la charité ; l'une est la plus basse, l'autre la plus haute. La conservation de tout l'édifice dépend du fondement et du toit... Ce sont les mères de vertus; elles les suivent comme les petits poussins font de leurs mères poules » (*Fragments*, édition Plon, t. III, p. 366).

sont données d'une **manière soudaine.** S[te] Thérèse signale ces *changements d'âme* qui sont instantanés, et elle les symbolise par le ver laid et rampant, qui devient un papillon beau et agile. Certains défauts avaient toujours résisté à nos efforts, à nos examens de conscience. Subitement, en passant à un degré d'oraison plus élevé, on se trouve corrigé, sans avoir recours à aucune industrie (Voir les citations, n° **16**).

Par là Dieu veut montrer à l'âme sa puissance. On a dit avec raison, en parlant des effets que l'extase produisait sur S[te] Thérèse : « *Le temps et l'effort,* ces deux conditions indispensables de toute opération *humaine,* font ici défaut. Et cependant il y a transformation complète et durable. Qu'est-ce à dire? Que cette transformation ne s'est pas opérée naturellement » (1).

Dieu donne ainsi une leçon d'humilité. Il a, en effet, deux moyens opposés de nous l'enseigner par les faits, en nous faisant toucher du doigt que nos vertus dépendent surtout de lui : ou bien il semble par moments nous abandonner à notre faiblesse, ou bien il nous donne subitement un accroissement de vertu que nous n'avons pu prévoir.

4. — Mais, en outre, l'état mystique renferme souvent une **impulsion directe à l'humilité.** Si parfois les profanes tremblent outre mesure de voir les âmes d'oraison tomber dans l'orgueil, c'est qu'ils perdent de vue ce caractère qu'ont les états surnaturels d'apporter avec eux des vertus, et notamment l'humilité (2). Ils s'écrient : « Ne vous approchez pas trop de Dieu, autrement gare à l'orgueil ! » C'est comme s'ils disaient : « N'allez pas boire à la source unique de l'humilité ; vous y recueilleriez le poison de l'orgueil. »

Il suffit d'une crainte modérée, celle qui nous fait tenir toujours sur nos gardes, et non celle qui nous fait fuir Dieu comme une compagnie dangereuse.

5. — Chutes possibles. Il ne faudrait pas croire que ces secours plus grands empêchent nécessairement l'âme d'être infidèle à la grâce. Il faut toujours veiller. En parlant de l'extase elle-même, S[te] Thérèse dit : « On voit, et pour l'amour de Dieu,

(1) D[r] Goix, *Annales de Philosophie chrétienne*, juin 1896. — Ajoutons que si certaines vertus naissent sans effort, elles ne se conservent pas longtemps sans effort.

(2) « Quand les consolations viennent de Dieu, il n'y a rien à craindre, parce qu'elles portent avec elles l'humilité » (*Chemin*, ch. XVIII). Cela n'empêche pas qu'il faille répondre à la grâce, en s'excitant soi-même à cette vertu.

qu'on y fasse une attention sérieuse, qu'une âme qui reçoit dans l'oraison de si insignes faveurs, peut tomber encore » (*Vie*, ch. xix).

6. — Exigences de certains directeurs. Il ne faut pas non plus s'exagérer l'influence des états mystiques inférieurs. Certains directeurs se figurent que la quiétude doit tellement transformer l'âme qu'on ne lui voie plus de défauts, même involontaires; ils croient qu'une admirable perfection doit éclater dans toutes ses paroles et ses actions. Sans doute, cette oraison *tend* à corriger les défauts et à augmenter les vertus, mais ce n'est pas avec l'énergie des degrés suivants. Elle ne suppose pas qu'on soit déjà un saint, mais elle aide à le devenir. Il arrivera, par exemple, qu'elle ait pour effet de faire supporter joyeusement une infirmité, ou de graves mécomptes; il y aurait déjà là une utilité qui ne serait pas à dédaigner.

Remarquons aussi que, parmi les défauts naturels, il y en a qui n'empêchent nullement d'avoir une haute vertu, par exemple : être trop lent et toujours en retard dans la conduite des affaires, ou au contraire précipité, agité; être trop silencieux en conversation, ou trop parleur; n'avoir pas toujours une manière très juste de comprendre son emploi, etc... Ces défauts involontaires sont souvent l'effet du tempérament. Ils agacent les autres, mais peuvent s'allier à une grande abnégation, ils n'empêchent pas Dieu d'accorder l'union mystique, surtout si la personne tâche de s'éclairer et de se corriger; et pour la maintenir dans l'humilité, il peut permettre qu'elle lutte toute sa vie sans grand résultat. Le véritable obstacle, c'est le manque d'amour et de générosité.

Le Directeur ne doit donc pas dire : « Comment! vous prétendez être élevé à la quiétude! C'est une illusion, car vous avez tel défaut qui choque votre entourage! La question n'est pas là. La façade de la maison peut avoir gardé son aspect assez médiocre. Mais il s'agit surtout de savoir si, *au dedans, il y a eu progrès*. Oui ou non, s'est-il produit une *augmentation* de vertus solides, telles que l'obéissance, la bonté pour les autres, l'acceptation joyeuse des contrariétés, des maladies ou des humiliations? Le reste viendra en son temps.

Ajoutons que parfois on fait au directeur des rapports exagérés sur la personne dont il s'occupe. Que d'actes raisonnables

sont mal interprétés parce qu'on n'en connaît pas les secrets motifs! Que d'âmes excellentes n'arrivent jamais à comprendre celles qui n'ont pas exactement leurs points de vue préférés, leurs petites pratiques, leurs théories sur la manière de conduire les affaires! Le directeur a à se tenir sur ses gardes.

7. — Chez les personnes favorisées, l'humilité devra produire, entre autres, **trois effets :**

1° Au lieu de raconter son bonheur à tout venant, on cachera soigneusement ces grâces; sauf à ses directeurs, et pour d'autres, on ne s'ouvrira à eux que dans les cas d'une grande utilité;

2° Au lieu de se regarder comme entré dans une aristocratie spirituelle qui dispense des obligations imposées au pauvre vulgaire, on redoublera de zèle pour s'astreindre à ses devoirs d'état; et si l'on est religieux, on donnera l'exemple de la fidélité aux plus menues observances de sa congrégation;

3° Au lieu de songer uniquement à jouir des consolations célestes et d'oublier les applications pratiques, on se redira que ces joies sont surtout une préparation à la souffrance, et notamment aux humiliations : on doit s'attendre à être oublié, compté pour rien, mis à la dernière place, réprimandé, contredit et peut-être calomnié comme conduite ou comme idées. Par avance il faut accepter généreusement ces sacrifices d'orgueil; la perfection de notre spiritualité peut être mesurée par le degré de cette acceptation.

8. — Quand Dieu porte à de grands sacrifices, il faut veiller à ne pas tomber dans des **excès de zèle.** Disons un mot d'une dévotion très à la mode et qui peut prêter à l'illusion.

De nos jours, les attaques de l'impiété réveillent chez les saintes âmes le besoin d'expiation. Comme d'ailleurs, on est avide de pratiques nouvelles, et passant pour surpasser les anciennes en efficacité, certains auteurs se laissent aller à des exagérations sur l'immolation, et répandent leurs idées dans une foule de petites feuilles (1).

(1) Si je ne craignais de m'attarder sur cette matière, je montrerais que le vœu de victime imaginé par le P. Giraud de la Salette (*De l'union à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa vie de victime*, ch. XIX, 4e édition, p. 286) donne lieu à des critiques graves. Il est propre, par exemple, à jeter dans les scrupules. De plus, l'auteur a l'idée singulière de le compléter par un second vœu : on s'engage sous peine de péché (parfois mortel) à ne pas regretter le premier. Or, de la sorte, on ne peut plus demander à être dispensé de celui-ci, même pour de bonnes raisons, comme les

Il y a deux manières de comprendre l'expiation et la vie de « victime ». La première consiste à *accepter* courageusement et même joyeusement toutes les souffrances *inévitables*, et à le faire par motif de réparation, en union avec Jésus crucifié. De plus, on ajoute un certain nombre de pénitences volontaires. Toutes les personnes pieuses peuvent prétendre à ce degré. C'est ce qu'on peut désigner par vivre *en esprit* de victime.

La seconde manière va jusqu'à *demander* des souffrances, à ne rien faire pour se préserver de celles qui ont des inconvénients sérieux ; à offrir même sa vie.

Ce second degré doit être regardé comme très exceptionnel. Généralement il ne faut pas faire ces demandes ; elles prêtent à l'illusion et supposent souvent de l'orgueil (Voir les citations. n° **19**). C'est une faute surtout de les prêcher indistinctement à tout le monde, comme le font certains tracts dont j'ai parlé. On y recommande, il est vrai, de consulter un directeur avant de s'offrir, mais on néglige d'indiquer à celui-ci la marche à suivre ; on l'oblige à la deviner. L'expérience montre que beaucoup n'ont pas réussi.

Ces exhortations exagérées exaltent beaucoup de têtes. Ces personnes ne parlent que d'offrandes ou vœux d'immolation. Au lieu de s'appliquer à supporter les croix de tous les jours, ce qui est très dur, elles en rêvent d'imaginaires, pour un avenir éloigné. Elles offrent leur vie, comme la chose la plus simple du monde. Il serait peut-être plus pénible et plus utile de consacrer pleinement cette vie à la défense de l'Église et au renouvellement social. Pour sauver l'Église, le Pape et notre pays, on a raison de prêcher la prière et la pénitence. Mais l'action sur le peuple est aussi nécessaire et tout aussi difficile à provoquer. Les petites feuilles pieuses en parlent peu ou point.

Ces demandes imprudentes sont parfois exaucées ; il ne faut pas en conclure que Dieu les approuve. Il veut simplement donner une bonne leçon d'humilité et de prudence. On voit alors ces personnes exaltées assiéger leurs directeurs, pour se faire

scrupules. Car demander la dispense d'un engagement, c'est le regretter. C'est un raffinement auquel les fondateurs d'ordres n'avaient pas songé : aux trois vœux de religion, ils auraient dû en ajouter un quatrième : le vœu de ne pas regretter les trois autres ! Voilà où on en arrive par le besoin d'innover dans la science de l'ascétique, fixée depuis des siècles.

consoler. Elles les fatiguent de leurs gémissements, regrettant que l'épreuve ne soit pas organisée sur un autre plan. Celle-là, disent-elles, a de grands inconvénients. Mais elles en ont toutes! Au fond, on voudrait une souffrance purement apparente, des épines sans leur piqûre. Mais alors il ne fallait pas faire tout cet étalage de générosité, ni s'offrir à toutes les souffrances possibles, c'est-à-dire à perdre sa santé, sa tranquillité intérieure et extérieure, sa réputation et sa fortune!

Si une personne cependant a l'attrait de cette seconde manière, le directeur devra d'abord s'assurer qu'elle a un esprit très calme, et que son désir n'est pas le résultat d'un enthousiasme soudain produit par un sermon ou la lecture d'une feuille sur l'expiation. Puis comme un noviciat est nécessaire pour tout état pénible et définitif, il exigera un très long noviciat, pendant lequel la première manière soit pratiquée avec perfection. Rarement cette condition sera remplie. On ne donnera guère ces preuves solides de générosité et d'endurance.

Enfin si la personne a la permission de *demander* des souffrances, il faut qu'elle exclue les tentations et dès lors les peines intérieures ainsi que les épreuves qui rejailliraient sur les autres, comme des maladies gênantes à soigner. Les autres ont assez de leurs propres épreuves (1).

Le vœu du plus parfait doit de même être précédé d'un long noviciat. Ste Thérèse le fit à l'âge de 45 ans. Mais il fallut le lui restreindre, parce que, malgré ses grandes lumières, il en résultait pour elle des scrupules (*Vie*, par la Carmélite de Caen, ch. XI) (2).

9. — J'ai dit que les états mystiques donnent la **tendance au recueillement** (n° **2**), et dès lors à la solitude, mais nous devons

(1) Voir l'excellente introduction que M. l'abbé Sauvé a mise à la *Vie* abrégée de la mère Véronique, fondatrice des Sœurs Victimes (Casterman, 1905).

(2) Dans une lettre à son frère Laurent, la sainte le blâme d'avoir fait ce vœu. Et pourtant Laurent était déjà élevé à l'état mystique. « Il me paraît qu'il y a du danger dans ces sortes de promesses... Le vœu que j'ai fait est avec des réserves. Je n'oserais jamais promettre ce que vous avez promis, sachant que les apôtres ont péché véniellement, et que la très sainte Vierge seule en fut exempte... S'engager par vœu à éviter des fautes où il est si facile de tomber, et même sans s'en apercevoir beaucoup, Dieu nous en délivre! » (Lettre du 2 janvier 1577.) Le confesseur de la sainte déclara que ce vœu était nul (Lettre au même, 17 janvier).

La Vble Marie de l'Incarnation, ursuline, écrivant à son fils Dom Martin, le détourna du vœu du plus parfait, même accompagné des restrictions de Ste Thérèse. Elle craignait qu'il n'en résultât des inquiétudes (Lettre du 25 sept. 1670).

veiller à ne pas tomber dans l'illusion en exagérant cette disposition.

Sans songer à profiter des loisirs que laisse raisonnablement notre emploi, nous cherchons à nous faire dispenser de toute occupation extérieure; nous murmurons contre les supérieurs qui ne se prêtent pas à nos plans descendus du ciel. On a vu des religieuses consacrées à la vie active, se dire : « J'ai manqué ma vie ; mes attraits montrent que j'étais faite pour la vie purement contemplative. Là j'aurais trouvé Dieu dans l'oraison, et mon union avec lui eût été intime ». Alors elles se perdent en regrets, se dégoûtent de leur vocation ou font des démarches pour changer d'emploi, ou même de congrégation.

Le point de départ de ces idées était très bon et venait de Dieu : c'était la tendance au recueillement. Mais de faux principes s'y sont mêlés et ont fait dévier. Le terme final ne porte plus le cachet divin : c'est le mécontentement, le dégoût, la désobéissance, l'agitation, les rêves stériles ou la poursuite aveugle d'une vie nouvelle dont on ignore les difficultés, et qu'il est trop tard d'embrasser. L'ivraie a poussé avec le bon grain.

Vous dites : « Mon attrait montre que je suis faite pour la vie purement contemplative ». Peut-être montre-t-il simplement que vous êtes faite pour être recueillie au milieu de la vie active, et l'être plus que telle et telle autre dont l'attrait est différent. Les circonstances où vous vous trouvez prouvent avec grande probabilité que cette dernière interprétation est la seule raisonnable.

Vous dites encore : « J'aurais trouvé Dieu dans l'oraison ». Rien ne le prouve. Tout dépend du bon plaisir de Dieu. Que de fois, en se rendant à l'oraison du matin ou à votre retraite annuelle, vous avez cru que cette solitude allait attirer Dieu en vous; et pourtant vous êtes resté dans l'aridité. Êtes-vous sûre qu'il en serait autrement dans la nouvelle vie que vous rêvez?

Il est très vrai que la solitude est par elle-même une préparation à l'union avec Dieu ; pourvu, toutefois, qu'on ne manque pas à ses devoirs d'état. Mais il y a d'autres préparations, à savoir l'abnégation, la vie active acceptée par obéissance, etc. Et en fait, on a vu une quantité d'âmes arriver à la plus haute contemplation. quoique occupées au soin des malades, à l'enseignement ou à une administration absorbante. Au lieu de perdre le temps à rêver unc

autre situation, elles utilisaient celle qui leur était échue. Alors Dieu consentait à faire le reste.

10. — Étant donné qu'on ait l'union mystique, peut-on en conclure qu'on est en **état de grâce?**

Si l'on avait simplement des révélations et visions, la réponse serait négative. Car l'Écriture sainte raconte des visions qui ont été envoyées à des pécheurs, comme Balaam, Nabuchodonosor et Balthazar.

Mais nous parlons ici de l'union mystique. Voici la réponse : Ceux qui reçoivent cette union, sans révélation spéciale sur leur état de grâce, ont simplement la certitude morale de se trouver dans l'amitié de Dieu ; mais c'est une certitude bien supérieure à celle qu'un chrétien ordinaire tire de ses dispositions.

En effet, on peut avoir la certitude morale que l'état d'oraison qu'on éprouve est précisément la contemplation mystique, telle que la conçoivent l'ensemble des auteurs. Or 1° Cette union renferme un acte continu d'amour parfait ; ce qui suffirait à rendre l'état de grâce si on ne l'avait pas. Dès lors la constatation de l'union mystique est une preuve solide de l'état de grâce. Elle le suppose ou le produit ; 2° Il est admis que cette contemplation est produite par certains dons du Saint-Esprit, lesquels supposent forcément l'état de grâce. Il n'est pas dans le plan de la Providence de produire les actes des dons, sans les dons eux-mêmes ; 3° Dans cette contemplation, Dieu montre à l'âme de l'amitié ; ce qu'il lui accorde, c'est une présence d'ami (1).

On a donc une certitude morale, et c'est avec raison qu'on regarde l'union mystique comme un premier épanouissement de la grâce sanctifiante, préparant l'épanouissement définitif, qui sera la vision béatifique. « La vie mystique, qu'est-ce sinon la vie de la grâce devenant consciente, comme expérimentale? » (R. P. Bainvel, *Nature et surnaturel*, ch. II, 5.)

Seulement on peut concevoir une assurance plus forte, telle que celle qui serait donnée par une révélation si claire que sa réalité s'imposerait absolument à l'esprit.

Ce qui vient d'être dit permet de rassurer les âmes mystiques

(1) Ste Thérèse parlant de la quiétude : « Ceux qui découvrent en eux un pareil don de Dieu peuvent, à juste titre, se considérer *comme ses amis*, si toutefois ils gardent, vis-à-vis de lui, les lois que le monde lui-même impose à toute véritable amitié (*Vie*, ch. XV). Voir encore **16**, 3°.

qui sont assaillies par de violentes tentations. Elles restent souvent dans l'anxiété, craignant d'avoir plus ou moins cédé. Elles doivent se dire que, quand même leur crainte d'une faute grave serait fondée, elles ont retrouvé l'état de grâce, par l'effet même de l'union mystique qui leur est rendue.

11. — Les oraisons surnaturelles ont pour effet d'exciter aux vertus. **Réciproquement** la pratique des vertus solides mène-t-elle aux grâces mystiques? — Pas nécessairement mais elle est la meilleure disposition qui puisse engager Dieu à les accorder. Ce qu'il veut avant tout pour nous, c'est le bonheur éternel, et dès lors la sainteté. Voilà « l'unique nécessaire ». Le reste n'est qu'un moyen. Si nous travaillons sérieusement à notre vraie fin, Dieu se montrera généreux pour nous y aider d'une manière ou d'une autre. Si au contraire nous sommes négligents, il sera d'ordinaire avare de ses dons (1).

(1) « Pourquoi, dit l'*Imitation*, se trouve-t-il si peu de contemplatifs? Parce qu'il se trouve fort peu de personnes qui aient une mortification parfaite » (l. III, ch. XXXI).

Ste Thérèse : « Pense-t-on que Dieu admette au commerce d'une amitié si intime des âmes qui vivent dans les délices, et qui n'ont rien à souffrir? Ce serait folie de le croire... La première chose que Notre-Seigneur fait dans les contemplatifs, quand il les voit faibles, est de leur donner du courage et de leur ôter l'appréhension des croix (*Chemin*, ch. XIX).

CITATIONS

---

§ 1. — Vertus qui accompagnent l'union mystique.

12. — Ste Thérèse, sur la quiétude :

1° « Nous aurions bien de la peine à arriver à un détachement parfait et à ce souverain dégoût des choses d'ici-bas, si notre âme ne possédait déjà *quelque gage des biens d'en haut*... Avant d'avoir reçu *ce gage de son amour*, accompagné d'une foi vive, il sera bien difficile de se réjouir d'être pour tous *un objet de mépris et d'horreur*, et d'aspirer à ces grandes vertus qui éclatent dans les parfaits... Ces faveurs réveillent la foi et lui donnent une nouvelle vigueur. Comme j'ai si peu de vertu, je juge des autres par moi-même : étant si misérable, *j'avais besoin de tous ses secours*. Peut-être la seule vérité de la foi suffit à des âmes *plus fortes* » (*Vie*, ch. x).

2° « Je viens maintenant à l'endroit de ma vie où j'en étais restée... Jusque-là c'était *ma vie;* mais celle qui commence avec ces états d'oraison que je viens d'exposer est, je puis le dire, *la vie de Dieu en moi;* car *autrement*, je le reconnais, il m'aurait été *impossible* de m'affranchir en si peu de temps des habitudes d'une vie si imparfaite » (*Vie*, ch. XXIII).

3° « La quiétude est incomparablement plus efficace que l'oraison précédente [la méditation], pour faire croître les vertus » (*Vie*, ch. XIV).

4° « Cette oraison de quiétude est une étincelle que Dieu jette dans l'âme... Si elle n'est pas étouffée par l'infidélité à la grâce, elle commence à embraser l'âme d'un *très ardent amour de Dieu*. C'est un véritable incendie, comme je le dirai plus tard... Cette étincelle est, de la part de Dieu, un gage de prédilection, et un signe qu'il choisit cette âme pour de grandes choses, si elle sait répondre à de si hauts desseins » (*Vie*, ch. XV et *Chemin*, ch. XXXII).

5° « C'est le propre de Dieu, quand il entre dans une âme, d'en bannir toutes les créatures. Je ne prétends pas toutefois que *tous* ceux qui ont reçu cette faveur [la quiétude], doivent être déjà arrivés à un détachement absolu du monde » (*Chemin*, ch. XXXII).

13. — Ste Thérèse, sur l'union pleine ou l'extase :

1° Elle compare deux sortes d'humilité, l'une « laborieusement acquise par « la méditation », l'autre due à l'extase, et elle déclare que cette dernière est très supérieure ; c'est « celle qui s'illumine au foyer même de la vérité, et voit *en un instant*, dans ses clartés infinies, *ce qu'elle n'eût pu découvrir* par un pénible travail de plusieurs années : son néant et la grandeur de Dieu » (*Chemin*, ch. XXXIII).

2° Sur les effets de l'extase : « Je me souviens d'une âme à qui le divin Maître communiqua en trois jours de tels biens spirituels qu'une pareille munificence ne me paraissait pas d'abord possible... A une autre il accorda ces mêmes biens spirituels en trois mois. L'une et l'autre étaient de jeunes religieuses... J'en ai vu d'autres à qui Notre-Seigneur a accordé cette grâce après beaucoup de temps. Ce que je viens de dire de ces deux jeunes religieuses, je pourrais le dire encore de quelques autres de leur âge » (Sur le *Cantique des Cant.*, ch. VI).

3° « Voici un effet qui se manifeste presque toujours, lorsque le Seigneur accorde à une âme de ces grâces : les vertus demeurent si fortes, et l'amour si embrasé, que cette âme ne peut le cacher, et même sans le vouloir, elle fait du bien aux autres » (*ibid.*).

4° Sur l'extase : « Pour moi, j'en suis convaincue, lorsqu'une personne est élevée à cet état, ce souverain Roi *prend un soin particulier de tout* ce qu'elle doit faire. Oh ! que l'on voit clairement alors à combien juste titre *toutes les âmes* devraient, comme David, demander les ailes de la colombe ! » (*Vie*, ch. XX.)

5° Sur l'union pleine : *Une seule* visite, si courte qu'elle soit, suffit à un tel jardinier pour répandre en mesure cette eau dont il est le créateur... *En un instant*, il enrichit l'âme de trésors qu'elle n'aurait peut-être pu amasser *par tous les efforts de l'esprit en vingt années de labeur*... L'âme se voit *toute changée ; et sans savoir comment*, elle fait de grandes choses, grâce au parfum que répandent les fleurs » (*Vie*, ch. XVII).

6° « L'âme alors ne peut se souffrir elle-même, si elle ne fait quelque chose pour Dieu » (*Lettre* à son frère. Janvier 1577).

14. — St Jean de la Croix :

« Presque toujours les grâces dont Dieu favorise l'âme sont accompagnées de la connaissance d'elle-même et de sa misère » (*Nuit*, l. I, ch. XII).

15. — Le T. R. P. Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus :

« Il ne faut pas mépriser la contemplation, ni l'interdire aux membres de notre Compagnie. Car il est reconnu et prouvé par le sentiment de plusieurs Pères, que la vraie et parfaite contemplation *a plus de force et d'efficacité* que toutes les autres méthodes d'oraison, pour dompter et abattre l'orgueil des hommes, pour exciter puissamment les lâches à exécuter les ordres de leurs supérieurs et à s'employer avec ardeur au salut des âmes » (*Lettre sur l'oraison*, 1599).

§ 2. — Parfois les vertus sont acquises sans effort, et même d'une manière soudaine.

16. — S[te] Thérèse, sur la quiétude :

« Le Seigneur *lui-même* enseigne et grave au fond du cœur une humilité vraie et *bien différente* de celle que nous pouvons acquérir par nos faibles réflexions... Enfin, pour ne pas me fatiguer à en dire davantage, une telle faveur est pour elle *le principe de tous les biens*. C'est la saison où les fleurs [du jardin mystique] vont paraître dans leur éclat. Il ne leur manque pour ainsi dire, qu'un souffle pour s'épanouir » (*Vie*, ch. xv).

2° Autres citations sur l'union pleine. « Mais quoi! dira quelqu'un, si, *pendant plusieurs années*, je m'applique à considérer quel mal est le péché, etc., cela ne suffira-t-il pas pour me donner de tels sentiments? Non, mes filles, cela ne suffit point » (*Château*, 5, ch. II).

3° « Cette eau vive dont je parle... a une telle vertu... que je tiens pour *certain* que, si on en boit *une seule fois*, elle laisse l'âme nette et purifiée de toutes ses taches. Cette eau est l'union parfaite... Dieu ne permet pas qu'une âme en boive, si ce n'est pour la purifier, la laisser nette, et l'affranchir de la fange et de *la misère où elle était retenue par ses fautes* » (*Chemin*, ch. xx).

4° « O merveilleux effet de la grâce de Dieu! Il n'y a que peu d'années, et peut-être peu de jours, cette âme ne pensait qu'à elle-même. Et qui donc lui a *donné* ces sentiments si grands et si vifs, que l'on ne saurait acquérir durant plusieurs années de méditation, *quelque soin qu'on y apporte?* » (*Château*, 5, ch. II.)

5° « Dieu, qui est tout-puissant, a mille moyens d'enrichir les âmes..., sans les faire passer par le *chemin abrégé* dont j'ai parlé, je veux dire, sans les élever à cette intime union avec lui, d'où *après quelques moments*, elles sortent *toutes transformées* » (*Château*, 5, ch. III).

6° « Le Souverain Maître vient de commander aux fleurs de s'ouvrir, afin que l'âme soit forcée de croire à ses vertus. Mais, *en même temps*, elle voit qu'elle était incapable de les acquérir en plusieurs années, et que, dans une si courte visite, le divin jardinier *lui en a fait le don*. Ici germe encore dans l'âme une humilité beaucoup *plus grande* et *plus profonde* que celle qu'elle avait auparavant. Elle voit *d'une manière évidente* qu'elle n'a rien fait, sinon de donner son consentement aux grâces dont le Seigneur l'a favorisée » (*Vie*, ch. XVII).

17. — La B[se] Angèle de Foligno. Ses craintes sur l'humilité :

« Le Saint-Esprit me disait : « O ma bien-aimée, ô mon épouse, aime-moi! Pourvu que tu m'aimes, toute ta vie me plaira, et tout ce que tu y fais : boire, manger, dormir ». Il ajouta : « Je ferai en toi de grandes choses, qui seront vues des nations; en toi je serai connu, glorifié, environné d'éclat ». Il me dit beaucoup d'autres paroles semblables, » accompagnées d'effusions d'amour. Ce langage troublait la bienheureuse, car elle se rappelait ses péchés; elle s'écria : « Si vous étiez vraiment le Saint-Esprit, vous ne m'adresseriez pas des discours si peu faits pour moi, et si dangereux; car je suis fragile et *cela peut me porter*

à l'orgueil ». « Eh bien, me répondit-il, *essaie donc, si tu peux, d'avoir un sentiment d'orgueil*; essaie donc aussi de penser à autre chose qu'à mes paroles ! » « Alors je fis des efforts pour avoir de l'orgueil, afin de vérifier si la voix m'avait dit la vérité... mais tous mes péchés me revenaient à la mémoire; je ne voyais en moi que des fautes et des vices; et je sentais en mon âme *une humilité comme je n'en eus jamais* » (*Vie*, ch. xx).

§ 3. — Il faut être indulgent pour les contemplatifs.

18. Ste Thérèse :

1° Racontant les critiques dont elle fut l'objet, lorsque les grâces qu'elle recevait devinrent publiques :

« A mes yeux, l'unique mérite du monde, c'est de ne pouvoir souffrir les moindres imperfections dans les gens de bien, et de les contraindre, à force de murmures, à devenir meilleurs... *On ne devient parfait qu'en beaucoup de temps*. Les gens du monde ne voient pas plus tôt une personne entrer dans ce chemin [de la perfection], qu'ils veulent qu'elle soit *sans aucun défaut*. A mille lieues de distance, ils découvrent la moindre faute qui lui échappe et *qui est peut-être en elle une vertu*; mais comme chez eux une pareille faute viendrait d'un vice, ils jugent des autres par eux-mêmes. Vraiment, à les entendre, l'aspirant à la perfection ne devrait plus manger, ni dormir, ni même respirer, comme on dit... il faut donc à ces âmes un grand courage; car elles n'ont pas encore commencé à marcher, *et l'on veut qu'elles volent* » (*Vie*, ch. xxi).

2° Danger de se décourager, en voyant que, malgré les faveurs surnaturelles, on ne fait pas de très grands progrès dans la vertu :

« Jusqu'au jour où mon adorable Maître a, par pure bonté, enrichi mon âme de ses biens, je n'ai fait que tomber et me relever. Combien je souhaiterais éclairer ces âmes [dont on exige trop] et les prémunir contre le découragement... Ce qui les trompe et les jette dans l'abattement, c'est qu'*elles veulent voler avant que Dieu leur ait donné des ailes*... Elles lisent dans les traités d'oraison divers moyens pour s'élever à la contemplation, et n'ayant pas encore la force de les mettre en pratique, elles s'affligent et perdent courage... Que ces âmes ne s'affligent point si elles ne peuvent *tout à coup* s'élever si haut; qu'*elles se confient* sans réserve en la bonté de Dieu : un jour il changera leurs désirs en effets, pourvu qu'elles persévèrent dans l'oraison, et fassent de leur côté tout ce qui est en leur pouvoir. Étant si faibles, nous avons un extrême besoin d'ouvrir notre âme à une grande confiance » (*ibid.*).

3° Parlant de l'extase et du confesseur qui « n'a pas l'expérience de semblables choses » : « Il doute de tout, il appréhende tout, et principalement s'il remarque *quelque imperfection* dans les personnes à qui elles arrivent. Il s'imagine que celles à qui Dieu fait de semblables grâces, *doivent être des anges*, et il ne considère pas que cela est impossible tandis que nous vivons dans un corps mortel » (*Château*, 6, ch. i).

§ 4. — Ne pas demander les souffrances.

19. — Ste Thérèse :

1° « Pour arriver à jouir, un jour, de notre divin Crucifié, il faut, vous le savez, porter la croix après lui. Il n'est pas néanmoins nécessaire, comme le prétend le P. Grégoire, de *demander à Dieu des souffrances ;* car il ne manque jamais d'en envoyer à ceux qu'il aime et de les conduire par le même chemin que son Fils » (*Lettre* à Marie de Saint-Joseph, juin 1578).

2° Autre lettre à son frère qui était élevé à la quiétude et aurait préféré être mené par la seule voie des souffrances :

« C'est de votre part une grande simplicité, et même un *défaut d'humilité...* Croyez-moi, laissez faire le Maître de la vigne ; il connaît les besoins de chacun de nous. *Jamais je ne lui ai demandé de peines intérieures,* et il n'a pas laissé de m'en envoyer de bien sensibles depuis que je suis au monde. Ces sortes d'afflictions *dépendent beaucoup* du tempérament et de l'humeur » (*Lettre* de février 1577).

20. — St François de Sales :

1° « Si la divine Providence permet qu'il vous arrive des afflictions ou mortifications, ne les refusez pas ; mais acceptez-les de bon cœur, amoureusement et tranquillement. Que si elle ne vous en envoie point, ou qu'elle ne permette pas qu'il vous en arrive, *ne les désirez point ni ne les demandez point* » (*Entretiens spirituels*, VI).

2° « Je pense que nous ne devons pas *appeler* les amertumes en nos cœurs, comme fit Notre-Seigneur ; car nous ne les pouvons pas gouverner comme lui ; *il suffit que nous les souffrions patiemment.* C'est pourquoi il n'est pas requis que nous marchions toujours contre nos inclinations, quand elles ne sont pas mauvaises » (Lettre à la Mère Angélique Arnauld, qui trouvait sa direction trop douce, 25 mai 1649).

21. — Vie de la Bse Marie de l'Incarnation, carmélite :

1° « Il arriva un jour à une jeune religieuse qui n'avait pas encore ses trois années de profession, de lui dire qu'*elle ne désirait ressentir aucune consolation en ses exercices,* mais plutôt marcher au milieu des épines et des désolations, parce que cette voie était royale, divine et grandement méritoire. Cette bienheureuse la reprit, lui fit connaître sa faiblesse, qui n'avait pas encore besoin d'un si fort hiver, et lui montra qu'il est bon d'avoir des consolations et des ferveurs sensibles pour nous faire chercher Dieu plus ardemment » (*Vie,* par André du Val, l. II, ch. XII).

2° « Une religieuse lui ayant dit qu'il lui était venu en pensée de *demander* à Dieu *de faire son purgatoire en ce monde,* elle lui repartit : « Gardez-vous-en bien ; que savons-nous si nous aurons la patience de tant endurer ? Il faut laisser cela en la disposition de Dieu ». Elle ajouta qu'elle avait vu une âme qui en sa vie avait demandé la même chose ; et se trouvant proche de mourir, elle endura des douleurs et des tourments si étranges qu'elle eut grande crainte de perdre patience. Cette personne lui dit alors : « Oh ! qu'il faut bien « se garder de demander à Dieu ce que j'ai fait ! Je vois bien maintenant que

« je ne savais pas ce que je demandais; Dieu connaît la mesure de nos forces, « et ce qu'il leur faut, afin de les élever à lui. » Elle dit que cette âme était fort vertueuse et mourut bien; mais que Dieu voulait montrer par là combien nous devons nous humilier et dépendre de lui en tout; et que, s'il détrempe l'amertume de nos afflictions avec l'huile de quelques consolations sensibles, il ne le faut pas refuser, [mais] au contraire l'accepter, en le rapportant entièrement à lui » (*ibid.*).

§ 5. — Pourquoi Dieu ne donne pas plus souvent les grâces mystiques.

22. — La V^ble^ Marine d'Escobar :

« Parlons maintenant de ce degré supérieur de vertu, que l'on peut comparer à l'or pur. C'est là une très excellente disposition pour que Dieu opère dans l'âme son œuvre de bonté, de sagesse et de miséricorde, c'est-à-dire pour qu'il lui accorde les grâces extraordinaires, qu'il la visite par lui-même ou par ses saints, *qu'il lui manifeste son être* et les secrets divins, qu'il lui donne *à goûter et à expérimenter* les biens dont elle jouira au ciel. Cela est tellement vrai, qu'à mes yeux il est absolument certain que la bonté de Dieu *ne laissera de côté aucune de ces âmes de choix;* seulement il donnera plus ou moins, suivant son bon plaisir et sa sagesse, ou suivant la disposition de l'âme. S'il fait le contraire, ce sera *un cas exceptionnel,* extraordinaire, dû à des raisons spéciales. Mais, normalement, Dieu agit comme je l'ai indiqué; et plus la vertu de l'âme sera parfaite et sublime, plus, selon moi, elle traitera familièrement avec Dieu, *et Dieu avec elle,* la comblant de ses dons spéciaux. Si Dieu ne se communique pas aux âmes avec abondance, c'est, à mon avis, uniquement *à cause de l'imperfection de leurs vertus* » (T. I, l. V, ch. XXXIII, § 4).

« Dieu veut se communiquer à ceux qui l'aiment ardemment; de même qu'un grand roi ouvre son cœur et ses secrets à ses familiers. Ce prince peut avoir deux motifs : ou bien, il veut charger un de ses ministres d'une affaire importante, avantageuse à l'État; ou bien, il est poussé simplement par sa vive affection. Il ne sait rien lui cacher de ses pensées, il aime à s'entretenir avec lui, à le réjouir par cette confiance...; sa joie est de récompenser magnifiquement son amour, sa fidélité, en s'ouvrant pleinement à lui. Notre grand Dieu et souverain Seigneur agit de même par rapport à ses serviteurs qui l'aiment de tout cœur » (*ibid.*, § 6).

CHAPITRE XIII

NEUVIÈME CARACTÈRE SECONDAIRE DE L'UNION MYSTIQUE

1. — Ce **neuvième caractère** consiste en ce que l'union agit sur le corps et réciproquement.

2. — Dans le cas de l'**extase**, il est clair que l'union mystique agit sur le corps. C'est de là qu'est tirée la définition même de ce degré (ch. III, **8**).

Cette action s'y exerce de quatre manières :

1° Les *sens* n'agissent plus, ou ne donnent plus que des connaissances confuses.

Suivant que l'action des sens cesse d'une manière complète ou *presque* complète, l'extase elle-même est appelée *complète* ou *incomplète*.

2° Le plus souvent les *membres* sont immobilisés. Par suite, on ne peut ni parler, ni marcher, ni faire de gestes, à moins que Dieu ne rende miraculeusement ce pouvoir. Ce dernier état est appelé l'*extase mobile*.

Voici quelques exemples de cette exception. Ste Catherine de Sienne, Ste Catherine de Ricci et Ste Madeleine de Pazzi parlaient pendant leurs extases. On a recueilli ainsi les récits de ce qu'elles voyaient ou entendaient. Ste Madeleine de Pazzi s'exprimait parfois avec une telle volubilité, qu'il fallait six secrétaires pour arriver à recueillir ses paroles (*Vie*, par le P. Cepari, ch. VII). Elle marchait parfois pendant l'extase. Une fois même, elle grimpa, sans échelle, le long d'une des colonnes de l'Église. Ce fait est arrivé souvent pour Catherine Emmerich, quand elle était sacristine, et qu'il fallait nettoyer ou orner les corniches, ou des endroits humainement inaccessibles (Voir M. Ribet, t. II, ch. XXXII).

Ste Françoise Romaine entendait pendant l'extase les questions de son confesseur, mais non celles des autres personnes. Elle composait alors des vers de cantiques qu'elle chantait. Elle faisait des mouvements et des gestes en rapport avec les tableaux consolants ou douloureux qui se déroulaient devant elle; elle prenait part à ces scènes, préparant, par exemple, la crèche qui lui apparaissait comme devant recevoir Jésus naissant.

3° La *respiration* est à peu près arrêtée ; quelquefois elle semble l'être complètement. Il en est de même des battements du cœur et, par suite, du mouvement du pouls. Dans tout cela il y a des différences de degré, suivant que la contemplation est plus ou moins profonde. Parfois même on a pu craindre, à certains instants, que la personne ne fût morte (Voir aux citations, **21**).

4° La *chaleur vitale* semble disparaître. Le froid commence aux extrémités des membres.

En résumé, tout se passe *comme si* l'âme perdait en force vitale et en activité motrice tout ce qu'elle gagne du côté de l'union divine.

Plus loin je dirai un mot de certains phénomènes accessoires (n° **11**).

3. — Cas de la quiétude. Puisque l'état mystique influe sur nos organes, quand il devient très fort, comme dans l'extase, on devine qu'il doit commencer à avoir déjà une certaine action dans la quiétude, qui n'est que le diminutif de cet état.

L'expérience confirme cette idée à priori. Seulement le degré d'influence n'est pas le même pour tout le monde. Je crois qu'il est plus accusé sur les personnes d'un tempérament faible.

En tout cas, si une personne ne sent pas cette influence dans la quiétude, il faut bien qu'elle commence à l'éprouver lorsque l'union sera plus profonde, quoique inférieure à l'extase. Un peu plus tôt ou un peu plus tard, elle constatera le fait. Autrement il n'y aurait pas continuité entre l'extase et ce qui la précède : il se trouverait un saut brusque en passant d'une espèce à l'autre.

4. — Entrons dans le **détail** :

1° *Effet sur les yeux.* On ne peut l'observer que si, ayant le corps immobile, on garde les yeux ouverts et fixes. Plusieurs personnes m'ont dit qu'alors les objets environnants ne leur apparaissaient plus que voilés par une vapeur blanchâtre. C'est

comme un brouillard bien uniforme, ou une fumée d'encens. Cette brume a des fluctuations comme l'oraison elle-même; elle se renforce avec elle, par moments; puis diminue de la même façon.

Si les yeux sont fermés, l'influence de la quiétude se manifeste moins facilement. Il faut que l'union soit très forte. On sent alors que les paupières s'assombrissent; tellement même, qu'à certains moments où l'état est plus profond, on est comme plongé dans une nuit noire. La cause est la même que ci-dessus : l'œil perd en partie sa faculté visuelle; il en résultait tout à l'heure qu'il n'apercevait plus bien les objets extérieurs; maintenant c'est la lumière des paupières qu'il commence à ne plus voir.

Par contre, d'autres personnes m'ont dit qu'elles ne se rappellent pas avoir jamais éprouvé l'effet de brouillard. Mais pour la plupart d'entre elles leur témoignage ne prouve ni pour, ni contre, car elles déclarent qu'elles n'ont jamais tenté l'expérience; instinctivement elles ont toujours fermé les yeux.

Elles ont raison de le faire, car, de la sorte, on est plus recueilli. Puis si l'on agissait autrement, la vue pourrait beaucoup se fatiguer, parce qu'elle resterait attachée sur un point fixe. Si, de plus, il y avait la brume dont je viens de parler, les yeux feraient nécessairement effort pour la percer; à la longue, il y aurait là une seconde cause de fatigue.

2° L'ouïe perd plus difficilement son action que la vue.

3° Certaines personnes sentent que leurs *membres* s'immobilisent légèrement. Les doigts semblent perdre leur force pour saisir.

4 La *respiration* est un peu influencée. A certains moments elle semble devenir très faible, puis elle a des réveils subits; on sent le besoin de revenir par une forte aspiration à la dose d'air nécessaire.

5° Parfois quand la quiétude se renforce, on éprouve un *léger froid* aux pieds et aux mains.

5. — Puisque la quiétude s'oppose aux mouvements du corps, ceux-ci, **réciproquement**, doivent réagir pour diminuer la quiétude. L'expérience confirme d'une manière indéniable cette prévision; mais avec cette restriction que *les mouvements très courts n'ont qu'une influence faible et momentanée.*

6. — Ainsi, lorsqu'on se met à **marcher**, à lire, et surtout à

regarder de droite et de gauche, on sent que l'action divine diminue.

Mais pour que la quiétude, si elle est fréquente, disparaisse entièrement, il faut continuer à se mouvoir et à se distraire. Quand, au contraire, on ne se remue *qu'en passant*, par exemple, pour tousser, changer de position sur son siège, ou donner un renseignement très bref, la diminution est insignifiante ou passagère. On revient tout de suite à l'état primitif, surtout si les yeux sont restés fermés.

7. — S[te] Thérèse blâme ceux qui ne veulent **pas du tout se remuer,** de peur de nuire à la quiétude (1). La sainte ne va pas jusqu'à dire que des mouvements prolongés ou forts n'auraient pas d'influence. Il est certain qu'ils en auraient. Elle-même finit par l'insinuer, car elle ajoute : « Le plus qu'on doive faire durant cette oraison, est de proférer *de temps en temps quelques* paroles de tendresse, qui ravivent notre âme. Qu'elles soient comme ce *souffle léger* qui ranime une bougie éteinte, et *non comme ce souffle plus fort* qui l'éteindrait si elle était allumée (ch. XXXII) ». La sainte admet donc comme étant sans inconvénient des actes auxquels le corps prend part, pourvu que ce soit faiblement.

8. — Il ressort de là qu'il existe un **moyen de sortir** de la quiétude, ou de la diminuer, lorsqu'une nécessité y oblige (Voir ch. suivant, **15**). On se met à marcher, à prendre du mouvement (2).

9. — Supposons une personne qui soit sortie volontairement de son oraison surnaturelle, en se remuant ou s'occupant d'une affaire pour laquelle on la dérange. Si, après quelques instants d'interruption, elle se remet en prières, l'oraison surnaturelle **revient-elle?**

Je ne sais si on peut donner une réponse générale quand la personne n'a la quiétude que de temps en temps. Car tout dépend de la volonté libre de Dieu; l'état primitif peut revenir ou non.

(1) « Ceux qui sont dans cette oraison voudraient que leur corps fût immobile, parce qu'il leur semble *qu'au moindre mouvement* ils vont perdre cette douce paix. C'est pourquoi ils n'osent se remuer... De crainte de troubler la douceur de cet état, ils ne voudraient même pas respirer » (*Chemin*, ch. XXXII). La personne « n'ose ni remuer ni changer de place; il lui semble que ce bonheur va lui échapper; quelquefois même elle voudrait ne pas respirer » (*Vie*, ch. XV).

(2) En voiture, même en chemin de fer, la quiétude a un peu de peine à se prolonger. On en voit la raison : la trépidation continuelle du véhicule nuit à la tranquillité dont le corps aurait besoin.

Mais si la personne a la quiétude habituellement pendant ses moments de recueillement, l'état mystique reprend comme s'il n'avait pas été interrompu. Peu importe qu'on la dérange plusieurs fois de suite. C'est comme si on quittait momentanément la lecture d'un livre et qu'on y revînt. S'il s'agissait d'une méditation ordinaire, on serait gêné de voir ainsi couper le fil de ses considérations. Il faudrait refaire avec effort une mise en marche. Ici on ne fait que consentir; c'est instantané et sans effort.

10. — Larmes. L'état mystique n'en produit pas nécessairement. S[te] Thérèse n'en parle pour elle-même qu'à propos de contemplations très élevées. Elle dit (*Vie*, ch. XIX) que « dans les commencements », elle se trouvait inondée de larmes en sortant de l'extase. Elle les attribue à un sentiment « d'ineffable tendresse pour Dieu ». Elle donne le même motif dans le *Château* (5, ch. II) : « Cette peine procède sans doute du martyre intérieur qu'éprouve l'âme en voyant que Dieu est tant offensé ». Elle fait encore allusion aux larmes dans le *Chemin* (ch. XX). Elle reconnaît ailleurs que le tempérament a son rôle : « Souvent la *faiblesse de la complexion* est cause de ces peines, surtout dans les personnes d'un naturel si tendre que la moindre chose les fait pleurer. Elles s'imaginent alors que les larmes qu'elles répandent coulent pour Dieu, *quoiqu'il n'en soit point la cause*... Elles peuvent procéder moins de leur amour pour Dieu que de quelque humeur amassée autour du cœur (*Château*, 6, ch. VI). On pourrait traduire cette phrase, en langage moderne, en disant que peut-être l'extase a, chez certaines personnes, un effet, non pas moral mais purement physiologique sur les glandes lacrymales.

11. — Phénomènes accessoires de l'extase. Chez les extatiques, on rencontre parfois les phénomènes suivants, qui concernent le corps :

1° Le corps s'élève en l'air. C'est ce qu'on appelle la *lévitation;*

2° Ou bien il est enveloppé d'une *auréole* lumineuse ;

3° Ou il émet des *parfums*.

Ces phénomènes ne sont pas un *effet* nécessaire de l'union mystique elle-même, comme ceux qui viennent d'être décrits au n° 2. Ils sont surajoutés. C'est un véritable miracle que Dieu produit; le plus souvent pour donner du crédit à un de ses serviteurs qu'il charge d'une mission importante, soit de fonder un ordre religieux,

soit de ramener la foi dans un pays, etc. — Sur ces questions, voir M. Ribet, t. II.

Disons un mot de la lévitation.

12. — Lévitation. Voici ses **circonstances :** 1° Quelquefois l'extatique développe, en s'élevant, *une force considérable*. Ainsi nous lisons dans la *Vie* de S[t] Joseph de Cupertino que, trois fois, il saisit un de ses compagnons et l'entraîna en l'air avec lui. Un jour il assistait à une cérémonie, où dix hommes essayaient en vain de soulever et de planter une lourde croix. Il s'élance, volant ainsi qu'un oiseau, enlève la croix comme une plume, et il la plante (*Vie,* par M[gr] Bernino, ch. x et xii). Le même saint avait, quand il disait la messe, une attitude qui, si elle eût été naturelle, aurait exigé un effort considérable : « Au moment de la consécration, il se soulevait de manière à ne toucher le sol que par l'extrémité de l'orteil et conservait cette position jusqu'après la communion » (*ibid.*, ch. xxii).

Le B[eux] Gérard Mujella, frère lai rédemptoriste (mort en 1755), parlant un jour à la prieure d'un couvent, entra en extase. Il saisit la grille du parloir, comme pour modérer son ardeur. La grille céda et plia dans ses mains ainsi qu'une cire molle (*La stigmatisation,* par le D[r] Imbert, t. II, ch. xxvii, p. 420).

S[t] Michel de Sanctis, trinitaire (mort en 1625), étant en extase, courait à travers champs avec une telle vitesse que huit religieux qui lui barraient la route ne pouvaient l'arrêter (*Vie des saints,* par Collin de Plancy et l'abbé E. Daras (5 juillet, p. 255).

2° Lorsque le corps est élevé dans les airs, il prend souvent la *légèreté* de la plume, au point qu'un souffle suffit pour le mettre en mouvement et le faire balancer à la manière d'une bulle de savon (Voir les faits cités par le D[r] Imbert, t. II, ch. xviii).

3° D'autres fois, le corps de l'extatique *ne peut être remué*. Il résiste comme un rocher (Voir le D[r] Imbert, t. II, ch. xviii). On cite l'exemple de Marguerite Agullona, tertiaire franciscaine (morte en 1600), et de Gilles de Santarem, disciple de S[t] Dominique. S[te] Madeleine de Pazzi prenait parfois un tel poids pendant l'extase qu'on ne pouvait plus la mouvoir. On n'arrivait même pas à remuer son bras ou sa main. Mais « lorsqu'elle avait recouvré l'usage de ses sens, elle éprouvait de la douleur dans celui de ses membres qu'on avait manié avec trop de force » (*Vie*, par Cépari, ch. vii).

Le plus souvent, le corps des extatiques ne se montre inébranlable que s'il repose sur le sol;

4° *A la fin de l'extase*, le corps redescend lentement, sans se blesser.

Un jour que le B^{eux} Thomas de Cori (mort en 1729) donnait la communion, il s'éleva en extase, jusqu'à la voûte de l'église, en tenant le saint ciboire. Peu à peu, il descendit doucement et continua à donner la sainte Eucharistie (*Vie des Saints*, par Collin de Plancy et l'abbé E. Daras, 11 janvier, p. 472).

5° Ste Thérèse dit que les premières fois qu'elle se sentit ainsi soulevée, elle était saisie d'une frayeur extrême (*Vie*, ch. xx).

5° On a remarqué dans les nombreuses extases de St Joseph de Cupertino que toujours ses *vêtements* étaient harmonieusement arrangés, comme par une main étrangère (*Vie*, ch. xxii).

Sur des explications naturalistes de la lévitation et des stigmates (Voir le chapitre xxxi).

12. — Au début de ce chapitre, nous nous sommes occupés des effets que l'union mystique produit sur le corps pendant le temps même de l'oraison. Il y a lieu de se demander si ensuite elle a de l'**influence sur la santé.**

Pour l'*extase*, consultons la vie des saints. Ste Thérèse déclare que l'extase n'a jamais nui à sa santé, « quelque temps qu'elle dure ». « Je ne me souviens point, dit-elle, d'avoir reçu de Dieu une telle faveur, même au plus fort de mes maladies, sans en éprouver un *mieux très sensible*. Comment un si grand bien pourrait-il causer du mal?... Si cette grâce enlève passagèrement les forces par l'excès du plaisir, ce n'est que pour lui en laisser ensuite *de plus grandes* » (*Vie*, ch. xviii; *ibid.*, ch. xx).

Le seul inconvénient constaté par la sainte, c'est de la fatigue : « Pour peu que l'extase dure, les membres sont longtemps à s'en ressentir » (2de lettre au P. Rodrigue Alvarez). Elle dit encore : « Après le ravissement, il me reste jusqu'au jour suivant, dans les artères et dans tous les membres, une douleur aussi violente que si tout mon corps eût été disloqué... C'est en vain qu'après le ravissement je fais des efforts pour remuer les membres : le corps *demeure longtemps sans forces*... souvent, infirme auparavant et travaillé de grandes douleurs, il sort de là plein de santé et admirablement dispose pour l'action » (*Vie*, ch. xx).

Chez d'autres personnes, on a observé qu'après coup l'extase

produisait une faiblesse physique considérable. Le Dr Imbert en cite plusieurs exemples, tels que celui de Ste Élisabeth de Hongrie (t. II, ch. XVII, p. 273, 274) et de Dominique de Jésus-Marie Ruzzola, général des Carmes déchaussés. Celui-ci présente même un cas extrême. A la suite de ses extases « il ressentait de grandes douleurs. Ses membres brisés ne lui permettaient pas de remuer et de se tenir debout. Il vomissait même du sang ».

La Vble Marie de l'Incarnation, ursuline, racontant les extases qu'elle avait, étant encore dans le monde, ajoute : « Je sortais de cet état, après une heure ou deux, dans une paix profonde et une grande douceur d'esprit... Quant à mon corps, il sortait de cette oraison *plus affaibli* qu'il ne l'aurait été par les plus effrayantes austérités, mais néanmoins, toujours capable de vaquer à mes occupations ordinaires (*Histoire*, par l'abbé Chapot, part. I, ch. IV).

Un autre exemple frappant est celui de la Beuse Marie de l'Incarnation, carmélite (Mme Acarie). A l'âge de 28 ans, dit son historien, « les assauts de Dieu la surprirent plus impétueusement, et avec un si fort tremblement, que cela lui faisait craquer les os et jeter d'aussi grands cris que si on lui eût fendu le cœur... Elle croyait en devoir mourir ; de sorte qu'elle dit un jour à M. Fontaine, son confesseur, à Pontoise, qu'elle s'était couchée *plusieurs centaines de nuits* en ne pensant pas voir le lendemain » (*Vie*, par André du Val, l. I, ch. V ; voir encore l. II, ch. XIV).

St Jean de la Croix dit, en parlant des grands ravissements, qu'ils « sont accompagnés de frayeurs et de faiblesses douloureuses de la nature. Ces effets ne se remarquent que chez les personnes qui commencent à entrer dans la voie de l'illumination et de la perfection [de l'union mystique]. Chez les autres [c'est-à-dire ceux qui sont arrivés au mariage spirituel] au contraire, tout se passe avec une grande douceur » (*Cant.*, str. 14, vers 5). Précédemment il avait traité la question avec plus de développement. Parlant du « Bien-Aimé » : « Consumée, dit-il, du désir de voir ces yeux adorables, qui ne sont autres que la divine essence, l'âme a reçu une communication intérieure si sublime, une connaissance de Dieu si élevée, qu'elle s'est vue forcée de s'écrier : Détournez vos yeux, mon Bien-Aimé. Combien grande est la misère de notre nature en cette vallée de larmes ! A peine l'âme vient-elle à être favorisée de ce qui est sa vie par excellence, et le comble de tous ses vœux, c'est-à-dire la communication et la connaissance de son

Bien-Aimé, qu'elle ne peut en jouir, sans qu'il lui en coûte pour ainsi dire la vie! Aussitôt qu'elle rencontre le regard de ces yeux divins, qu'elle recherchait avec tant de sollicitude et d'anxiété, elle se voit contrainte de s'écrier : Détournez vos yeux, mon Bien-Aimé. Ces visites et ces ravissements font éprouver à l'âme *des souffrances* telles qu'il n'y a pas, dans l'ordre des choses humaines, de tourment *qui brise les os* à ce point, et qui réduise la nature à de si douloureuses extrémités. La vie même lui échapperait, si Dieu ne lui venait en aide... L'âme est comme forcée de *quitter la chair*. A cause de leur étroite union, *l'âme et le corps doivent beaucoup souffrir* de cette [tendance à la] séparation » (*ibid.*. str. 13, vers 1).

Ailleurs il dit encore que chez les progressants, il arrive parfois que « les ravissements et les transports vont jusqu'à disloquer les membres » (*Nuit,* l. II, ch. I).

Quelquefois l'affaiblissement vient, non pas de l'extase elle-même, mais des transports d'amour qui la suivent. Dans sa jeunesse, la V^ble^ Anne de St-Barthélemy, compagne de Ste Thérèse, en tomba malade et on crut qu'elle succomberait (*Vie,* par le P. Bouix, 2e édition, l. II, ch. V).

En résumé, l'extase divine est loin de nuire à la santé, mais les membres peuvent en éprouver quelque temps une grande fatigue.

Benoît XIV admettait, au contraire, que cette fatigue indique que l'extase n'est pas divine, mais purement maladive. On ne peut se rallier à son opinion. Il l'appuie non sur l'histoire des saints, mais sur la simple affirmation du médecin Zacchias (*De canon.*, c. XLIX, n° 5).

14. — Cas de la quiétude. Nous avons vu que si elle est très prolongée, elle peut causer *indirectement* une certaine fatigue (ch. X, 5). Il y a lieu de se demander si elle la produit directement, puisque nous venons de voir que cela arrive parfois pour l'extase.

Il est fort difficile de décider cette question de fait. Car les personnes anémiques qui reçoivent cette oraison aperçoivent plusieurs autres causes de leur état maladif; je n'ai jamais appris qu'elles soient arrivées à discerner si leur état surnaturel y joue un rôle important et surtout direct.

15. — Stigmates. Plusieurs extatiques ont eu aux pieds, aux

mains, au côté, ou sur le front, les marques de la Passion de Notre-Seigneur, avec des souffrances correspondantes et très vives. Ce sont les stigmates visibles. D'autres eurent seulement ces souffrances ; ce sont les stigmates *invisibles*.

Les stigmates de S[te] Catherine de Sienne devinrent immédiatement invisibles, sur sa demande. Ordinairement la douleur était si intolérable que, disait-elle, un miracle seul l'empêchait d'en mourir (Bolland., 30 avril, n° 195).

16. — Les souffrances sont la **partie essentielle** des stigmates visibles. La substance de cette grâce, c'est la compassion au Christ, la participation à ses douleurs. Il n'y aurait pour nous aucune raison d'en porter le symbole, sans avoir quelque chose de la réalité, dans la mesure de nos forces morales et conformément à notre condition. On aurait le danger de l'orgueil en apparaissant comme honoré d'un privilège, et il n'y aurait pas, comme compensation, les mérites d'une épreuve douloureuse. Enfin, si vraiment les stigmates viennent de Dieu, c'est un miracle prolongé pendant des années ; il ne peut consister en une simple scène de théâtre.

Les souffrances stigmatiques ont lieu quand même les plaies n'ont pas d'hémorragie.

Ordinairement d'autres épreuves s'ajoutent à celles-là. « La vie des stigmatisés, dit le D[r] Imbert, n'est qu'un long enchaînement de douleurs qui précèdent la maladie divine des stigmates, puis lui font cortège en se prolongeant jusqu'à la mort » (t. II, ch. x, p. 126).

17. — Il semble prouvé historiquement que tous les stigmatisés étaient **extatiques**. Ordinairement ils avaient des visions en rapport avec le rôle de compatients : Notre-Seigneur se montrait à eux dans l'appareil sanglant de la Passion.

Parmi les apparitions de ce genre (et elles sont nombreuses), on peut citer comme très caractéristiques, celles qui furent accordées à S[te] Catherine de Ricci, du tiers ordre régulier de S[t] Dominique, près Florence. Ses *extases de la Passion* commencèrent lorsqu'elle avait 20 ans (1542) et pendant douze ans, se reproduisirent chaque semaine avec une régularité minutieuse. L'extase durait exactement vingt-huit heures, depuis le jeudi à midi, jusqu'au vendredi à quatre heures du soir (Bulle de canonisation) ; s'interrompant uniquement pour que la sainte reçût la commu-

nion. Catherine conversait à haute voix avec les personnages ; son corps imitait les gestes, les attitudes, les mouvements divers du corps de Jésus-Christ dans le cours de ses douleurs. Le drame était subdivisé en scènes, au nombre d'environ 17, qui commençaient à heure fixe. Au sortir de l'extase, les membres étaient couverts de blessures produites par des fouets, des cordes, etc. (*Vie*, par le R. P. Bayonne, t. I, ch. IX). La sainte, attristée de la célébrité que lui causaient ses extases de la Passion, pria et fit prier ses religieuses pendant plusieurs mois, pour en être délivrée. Elle fut exaucée.

Nous avons eu au XIXe siècle des faits analogues, et remarquables par leur durée. Marie de Moerl, l'extatique de Kaltern en Tyrol (1812-1868), commença à éprouver des extases, quand elle avait 20 ans, après de très longues souffrances. Un an plus tard, elle reçut les stigmates, et pendant les trente-cinq autres années de sa vie, elle eut régulièrement, chaque semaine, l'extase de la Passion, du jeudi soir au vendredi soir. Chaque scène se reflétait dans ses attitudes (Voir Dr Imbert, t. I, ch. XXXII et Léon Boré, *Les extatiques du Tyrol*).

18. — Nombre des stigmatisés. Le Dr Imbert, qui a fait de longues recherches sur la stigmatisation, arrive aux conclusions suivantes :

1° On ne connaît pas de stigmatisés avant le XIIIe siècle; le premier que l'on ait signalé est St François d'Assise ;

2° Depuis lors, l'auteur en compte 321, chez qui on a tout lieu de croire à une action divine (*Préface*, p. XXI). Il pense qu'on en trouverait d'autres, en fouillant les grandes bibliothèques d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie (*ibid.*, p. XII) ;

3° Dans cette liste, il y a 41 hommes;

4° Il y a 62 saints ou bienheureux des deux sexes (*ibid.*, p. XVI) ;

5° Il y a 29 personnes dans le XIXe siècle ;

6° Il y a eu de fausses stigmatisées. On a fini par voir qu'elles simulaient les stigmates et la sainteté pour se rendre intéressantes (t. II, p. 1).

CITATIONS

---

§ 1. — Circonstances physiologiques de l'extase.

19. — Ste Thérèse :

1° « On ne voit rien, on n'entend rien, on ne sent rien, lorsque le ravissement est à *son plus haut degré* » (*Vie*, ch. xx). Quand il diminue, « c'est comme un son confus qui viendrait de loin » (*ibid.*). A certains moments, « je conservais le sentiment de telle sorte que je pouvais voir que j'étais élevée de terre » (*ibid.*).

2° Sur l'extase faible : *a*) « L'âme ne peut, sans un très pénible effort, faire le moindre *mouvement des mains*... ; *b*) Si elle tient les *yeux* ouverts, elle ne voit presque rien. Elle est incapable de lire, en eût-elle le désir; *elle aperçoit des lettres*, mais comme l'esprit n'agit pas, elle ne peut ni les distinguer, ni les assembler; *c*) Quand on lui parle, elle entend *le son de la voix*, mais elle ne comprend pas ce qu'elle entend... ; *d*) Elle tâcherait en vain de parler... ; *e*) Si l'on méditait auparavant sur quelque mystère, il s'efface de la *mémoire* comme si jamais on n'y avait pensé. Si on lisait, on perd tout souvenir de sa lecture, et on ne peut plus y fixer l'esprit. Il en est de même des prières vocales » (*Vie*, ch. xviii).

3° « Malgré l'âme, pour ainsi dire, on a fermé les portes aux sens, pour qu'elle puisse jouir plus parfaitement de son Dieu. Là, restée seule avec Dieu, qu'a-t-elle à faire sinon de l'aimer? *Elle ne voit plus rien*, à moins de se faire une extrême violence » (*Vie*, ch. xix).

20. — Suarez. Il donne comme un fait d'expérience que « parfois les extatiques semblent n'avoir plus ni pouls ni *battements du cœur*. Bien plus, c'est à peine si on leur trouve un reste de chaleur vitale; ils ont l'apparence d'un mort » (*De Orat.*, l. II, c. xviii, n° 6).

21. — Scaramelli. Après avoir parlé de l'aliénation des cinq sens et de l'absence de mouvement, il continue :

« Quoi qu'en disent certaines gens, les autres actions vitales ne se perdent pas dans l'extase : telles sont la nutrition, la circulation du sang, la palpitation du cœur et la respiration; bien que ces opérations *s'affaiblissent beaucoup* et s'ef-

fectuent avec une singulière lenteur. Car le *battement du cœur* est fort léger, et la *respiration* est si délicate, qu'on a beaucoup de peine à la distinguer, comme on le déduit *clairement* d'expériences *nombreuses*, *faites avec beaucoup de soin* sur des personnes extatiques » (Tr. 3, n° 181).

Quand l'extase est dans sa période intense, « l'imagination demeure assoupie, sans se rien représenter, et de même l'appétit sensitif », ce qui arrive même pour l'union pleine (*ibid.*, n° 182).

§ 2. — Souffrances dues aux stigmates invisibles.

22. — Ste Madeleine de Pazzi reçut les stigmates invisibles, à 19 ans, le lundi de la semaine sainte (1585). Le jeudi suivant, « elle eut un ravissement de 26 heures, pendant lequel Jésus lui apparut, lui révéla en détail et par ordre tout ce qu'il souffrit dans le cours de sa Passion, et lui en communiqua un tel sentiment qu'*elle paraissait endurer des douleurs intolérables*, non seulement dans l'âme, mais dans le corps, comme il était facile d'en juger par ses gestes et ses paroles » (*Vie*, par Cépari, ch. v).

23. — Lettre de la Vble Anne-Madeleine Rémuzat :

« Il y a quelques jours que, pendant mon oraison, Notre-Seigneur me proposa de choisir entre ces deux partis, ou que les marques dont il daigne m'honorer parussent au dehors, ce qui diminuerait mes douleurs et porterait les hommes à le bénir de ses merveilles; ou que ces marques demeurant toujours cachées, les douleurs devinssent plus violentes, ce qui le glorifierait encore davantage. Je n'eus alors d'autre mouvement que celui de me livrer à ce qui contribuerait le plus à la gloire de mon Sauveur, et je le priai de choisir lui-même. Il le fit et son choix tomba sur l'augmentation des souffrances; mais quelles souffrances! Je ne puis m'en expliquer que par l'impuissance où je suis de le faire » (*Vie*, publiée par la Visitation de Marseille; ch. xv, p. 329).

CHAPITRE XIV

DIXIÈME CARACTÈRE SECONDAIRE DE L'UNION MYSTIQUE : LA LIGATURE.

§ 1. — Coup d'œil d'ensemble.

1. — Ce **dixième caractère** consiste en ce que l'union mystique *gêne plus ou moins* la production de certains *actes intérieurs*, qu'on pouvait produire à son gré dans l'oraison ordinaire. Plus loin je préciserai davantage (**12**, **24**).

2. — Cette gêne s'appelle **la ligature** des puissances (Bossuet, *États d'or.*, l. VII, n° 21), et quand elle est très forte, *la suspension* des puissances.

Ce dernier mot ne signifie pas *la suppression*, comme lorsqu'on dit qu'un mouvement est suspendu; mais que les puissances ne sont plus appliquées à leur objet ordinaire. Elles sont saisies, *fixées*, par un objet plus relevé.

Le mot *ligature* indique que l'âme se trouve dans l'état d'un homme dont les membres seraient *liés* plus ou moins fort par des bandelettes, et qui dès lors ne pourrait se mouvoir qu'avec difficulté.

3. — **Son existence.** Dans l'extase, le fait est des plus évidents. Sauf en des cas exceptionnels, on ne peut faire alors qu'une chose, *recevoir* ce que Dieu donne. On est *lié* pour le reste.

Par suite, on *entrevoit* qu'il y aura quelque chose d'analogue dans la quiétude, qui est un diminutif de l'extase. L'expérience confirme si bien cette prévision, que cette question est une de celles dont les mystiques se sont le plus préoccupés. Elle a en effet,

comme nous allons le voir, beaucoup de conséquences pratiques.

4. — Dans la quiétude, on ne commence à bien s'apercevoir de cette gêne que le jour où la grâce mystique surprend pendant une prière vocale, qu'elle porte à interrompre, ou lorsque, trouvant son oraison peu occupante, on cherche à la compléter par des réflexions ou des prières vocales. On sent alors un obstacle.

5. — Vraie notion. La ligature, dans la quiétude, n'est pas une impossibilité absolue. Ainsi on peut *commencer* à réciter une prière vocale, telle que le *Pater*. Mais je ne sais quelle force secrète vous arrête souvent, au bout de deux ou trois mots. On balbutie. Un nouvel effort permet de reprendre, et ainsi de suite. Mais on se fatiguerait vite, si on voulait continuer cette lutte. La règle sera de se résigner, comme je le dirai plus tard.

6. — Quand on est dans le degré de la méditation, on n'observe rien de semblable. Peut-être n'a-t-on pas de *goût* à réciter une prière vocale. Mais c'est là une impression d'un genre bien différent; et, une fois qu'on a fait l'effort nécessaire pour se mettre en train, on continue généralement sans difficulté. Le contraire a lieu ici.

Même les impuissances partielles de l'aridité ont quelque chose de moins accusé.

7. — Intensité. La ligature est faible quand la quiétude elle-même est faible. Généralement elles augmentent ensemble, pendant la durée d'une même oraison. Mais, par la suite des temps, la quiétude agit un peu moins qu'au début.

L impression de repos qui accompagne la quiétude augmente également quand l'union se renforce. Il est vraisemblable que cette impression est un effet de la ligature.

S[t] Jean de la Croix fait remarquer qu'il y a un commencement de ligature dans l'état un peu inférieur à la quiétude, qu'il appelle *nuit du sens* (Voir ch. XV).

8. — Sur quoi porte-t-elle? Entrons dans le détail des actes pour lesquels on sent cette gêne. Ce sont ceux que précédemment j'ai appelés *additionnels* (ch. IX, **12**).

De plus, il ne s'agit que des actes *volontaires,* tels que la récitation d'une prière vocale. Mais si c'est Dieu qui produit dans l'âme ces actes additionnels, par exemple, la pensée d'une vérité chrétienne, on ne sent plus aucune difficulté. La ligature faible ne fait pas non plus obstacle à une autre sorte de pensées involon-

taires, les distractions; nous avons vu que, malheureusement, elles ne sont pas toujours empêchées.

C'est même là un fait digne d'être noté : dans la quiétude, il y a un régime différent pour les pensées volontaires et pour les involontaires. Les unes (qui pourtant paraissent utiles) sont gênées; les autres (qui certainement sont nuisibles) ne trouvent aucun obstacle.

9. — On peut **énoncer sous une autre forme** les principes précédents, en disant : l'état mystique a généralement une *tendance* à exclure tout ce qui lui est étranger, et surtout ce qui vient de notre industrie, de notre propre effort.

10. — En résumé aussi, nous pouvons donner cette **définition** de la ligature : C'est une gêne qu'on éprouve à produire *volontairement* des actes additionnels pendant l'état mystique.

11. — La gêne peut porter sur deux sortes d'actes additionnels : les prières et les réflexions. Je vais examiner ces faits séparément et indiquer ensuite les règles de conduite.

§ 2. — Des faits concernant les prières, soit intérieures, soit vocales.

12. — **Quatre cas** peuvent se présenter pour la quiétude, en dehors de celui où elle est très faible (7). Pour prouver leur existence, voir aux citations.

13. — 1° S'il s'agit d'un *désir très simple*, d'une *demande courte et sans paroles*, généralement on n'a pas de difficulté. On peut en placer çà et là dans son oraison, pourvu que ce ne soit pas trop fréquent. De la sorte on peut darder une foule de désirs vers Dieu.

14. — 2° Considérons maintenant des demandes ou affections qui soient encore *purement intérieures*, mais *formulées par des phrases*.

On a à peu près autant de facilité que dans le premier cas, si ces phrases sont *très courtes* et répétées *sans variété;* exemple : « Mon Dieu, pitié! » Des actes sans variété s'accommodent assez bien avec le repos mystique.

15. — 3° Mais il en est autrement pour une *récitation* proprement dite, c'est-à-dire *faite de bouche,* quoique à voix basse; ce

qui suppose des phrases *longues et variées*. On n'arrive à les dire commodément que si la quiétude est faible. Aussi, on ne peut parfois réciter son chapelet ou son bréviaire, si on reste immobile. Il faut se mouvoir, marcher, comme il a été dit ailleurs (ch. XIII, 8). De la sorte la quiétude est ordinairement refoulée suffisamment pour qu'on puisse faire ses exercices.

16. — Exception. Cependant on ne réussit pas toujours à recouvrer sa liberté, s'il y a grande abondance de grâces, comme il arrive aux extatiques, dans les intervalles qui séparent leurs extases.

Ste Catherine de Ricci était entrée au couvent à 13 ans, eut à subir, pendant deux ou trois ans, de grandes humiliations à cause de son union extraordinaire avec Dieu. Elle était attirée vers lui avec tant de force qu'elle ressemblait à une personne à moitié endormie, ne montrant qu'inaptitude au chant et aux travaux manuels, semblant stupide en récréation. Personne ne soupçonnait la cause de ces abstractions; elle se laissait accuser sans se défendre, ignorant qu'il eût fallu s'en ouvrir au moins à son directeur. De sorte qu'on la traitait comme une pauvre idiote, douce et inoffensive, à qui on laisse toute liberté. (*Vie*, par le R. P. Bayonne; t. I, ch. IV, VI).

St Philippe de Néri n'arrivait souvent à dire son bréviaire qu'en alternant avec un compagnon. « Autrement, dit son historien, il éprouvait une grande difficulté. Car l'extase le saisissait, et il se plongeait en Dieu » (Bolland, du 26 mai, n° 183 de la seconde *Vie*). St Joseph de Cupertino ne pouvait venir à bout de son bréviaire (2). St Ignace en fut dispensé pour la même raison (1). Il était obligé d'interrompre sa messe à plusieurs reprises. De la sorte, il y employait une heure au moins, malgré le désir qu'il

(1) « Quelquefois, le soir, il n'avait pas encore récité l'office, quoi qu'il eût feuilleté son bréviaire toute la journée » (*Vie*, par Mgr Bernino, ch. XXII). On lit dans les actes de canonisation : « Pendant plus de trente-cinq ans, les supérieurs durent exclure le Frère Joseph des cérémonies du chœur, des processions et du réfectoire; attendu que, par ses ravissements, il troublait les exercices (*ibid.*, ch. IV).

« C'était un miracle qu'au milieu de ses extases, le saint pût achever de dire la sainte messe. Sitôt qu'il l'avait finie... il volait plutôt qu'il n'allait à sa cellule. Il arrivait, poussait un cri, se jetait à genoux et tombait en extase » (*ibid.*).

(1) *Vie* de St Ignace, par Bartoli; l. IV, ch. XIII de la traduction du P. Terrien (Paris, Lefort). Le même trait est raconté pour St Ignace dans la *Vie* du P. Balthasar Alvarez, ch. XLI, n° 6 : « Le seul bréviaire lui prenait en quelque sorte tout le jour. Il s'arrêtait à chaque parole ».

avait d'observer la durée d'environ une demi-heure qu'il avait fixée à ses religieux.

Dans les cas ci-dessus il y a, pour le bréviaire, un cas de dispense tout aussi légitime que celui qui vient de la migraine ou autres maladies.

17. — Cet exemple de trois saints est bon à connaître, car il répond à une **objection** qu'on entend quelquefois : « Si votre oraison vous empêche ainsi de faire vos exercices d'obligation, elle ne peut venir de Dieu, car autrement il se contredirait ».

Il faut répondre que Dieu ne se contredit pas plus qu'en envoyant une maladie, qui empêcherait d'aller à la messe le dimanche, ou de faire maigre le vendredi. Quand une loi ecclésiastique est moralement impossible à exécuter, elle cesse d'obliger. Dieu ne se contredirait que s'il en maintenait l'obligation, tout en ôtant le moyen de s'en acquitter (1).

18. — **4° Récitation à haute voix.** Ici la facilité reparaît en grande partie. Généralement les prêtres n'éprouvent pas de difficulté sérieuse à réciter les prières de la messe (2).

Comment cela se fait-il, puisque tout à l'heure nous disions que les récitations à voix basse sont difficiles ?

C'est que, pendant les prières à haute voix, il y a un grand nombre de mouvements de la poitrine, de la gorge, etc. La lecture oblige aussi les yeux à remuer. Voilà déjà, comme il a été dit, un obstacle à la quiétude intense.

De plus, quand on dit la messe, toutes les prières sont entrecoupées de déplacements. Enfin le fait seul d'être debout, et

(1) Joseph du Saint-Esprit emploie dix-huit colonnes in-folio à essayer de prouver qu'une telle oraison est suspecte (*Cursus*, t. III, *disp.*. 18, q. 3, n° 151). Un de ses plus forts arguments est tiré des faits ; il affirme que jamais ce cas ne s'est rencontré chez les saints canonisés (n° 169). Or je viens de donner trois exemples en sens contraire. Mais il reconnaît que le cas s'est présenté pour d'autres que les saints proprement dits (n° 152), et que l'opinion de divers docteurs a été plus large que la sienne (n° 172). Enfin, contrairement à ce qu'on attendait, il n'ose tirer aucune conclusion pratique, sinon qu'il faut laisser continuer ce genre d'oraison, mais avec quelque défiance. Au fond, ceux qui ont la quiétude n'en demandent pas davantage : qu'on les laisse en paix, cela leur suffit.

(2) Cependant St Philippe de Néri, dont l'union mystique était très intense, éprouvait de la difficulté. « Pour réprimer ses transports, il avait l'habitude de se tourner de droite et de gauche et de se frotter fortement la tête avec la main. » (Bolland., du 26 mai, *1re Vie*, n° 23.) « Il se donnait de telles secousses que les marches de l'autel en tremblaient. » Mais le plus souvent l'extase le terrassait. Il fallait que son servant « le tirât par ses vêtements et lui dît à quel endroit de la messe il en était resté » (*ibid.*, *2e Vie*, n° 153).

souvent les bras levés, exige un petit effort continu, qui suffit à empêcher une forte absorption en Dieu. Tel qui, pendant la journée, ne peut, sans grand effort, réciter son chapelet, dit facilement sa messe.

19. — Il en est de même pour l'**office chanté au chœur**. Voulant me rendre compte des faits (au lieu de m'abandonner à des idées à priori), je me suis livré, sur ce sujet, à plusieurs enquêtes dans des couvents contemplatifs.

La réponse la plus générale a été qu'il y a une petite gêne, mais facile à vaincre. Tout au moins, ajoutait-on, on peut arriver à réciter matériellement les paroles; l'attention principale restant fixée sur l'action divine intérieure.

Par grande exception seulement, d'autres ont déclaré que la gêne pouvait être très forte; et d'autres enfin, tout au contraire, qu'on n'avait jamais entendu poser cette difficulté.

Il est à désirer que cette enquête soit reprise.

20. — La première de ces réponses semble donc exprimer le mieux les **faits habituels**. Une fois qu'on les admet, il reste à en donner la raison.

L'explication est la même que ci-dessus. Dans la récitation en commun, ou pendant le chant, le corps exécute beaucoup de mouvements, les poumons sont fortement en jeu, les yeux sont attentifs au texte, et remuent. Puis on ne prononce les versets des psaumes que de deux en deux. Par suite les efforts, au lieu d'être continus, sont facilités par une suite de petits repos. Le bruit environnant contribue aussi à détourner d'une union trop forte. Mais il donne de plus une facilité spéciale pour la récitation et aide ainsi à lutter contre la ligature, car il est rythmé et produit par là un entraînement, un besoin d'imitation. Les physiologistes disent que, de la sorte, les mouvements deviennent automatiques, parce que les sons rythmés agissent directement sur nos organes. La volonté n'a plus grand effort à faire, et par suite, il y a plus de facilité (1).

21. — Restriction à noter. Remarquons bien que les faits qui précèdent seraient mal résumés par cette formule simple : *la quiétude empêche les prières vocales.* En gros, cette proposition

(1) C'est en grande partie pour ce motif qu'on oblige les régiments à marcher au pas, et musique en tête. Les instruments produisent un effet physiologique, même quand ils sont aussi simples que le tambour et le fifre.

est assez vraie ; mais, pour être exact, j'ai dû l'accompagner de restrictions, soit sur l'*intensité* de la quiétude (**12**), soit sur la *nature des prières,* distinguant quatre cas ; la réponse varie un peu avec chacun.

J'aurais voulu éviter cette petite complication dans mon exposition. Mais il ne dépend pas de nous de simplifier les faits.

22. — Ces **formules trop absolues** ont l'inconvénient de soulever de justes objections. De plus, elles conduisent à des règles de conduite chimériques, puisque ces règles répondent alors à des cas de conscience qui n'existent pas dans la pratique.

23. — **Quiétude priante.** Nous avons vu que, pour certains actes, il y a plus ou moins *liberté,* et non ligature des puissances. Parfois même on y éprouve l'opposé de la ligature ; c'est l'*impulsion* des puissances. Par exemple, une demande se produit, comme un jet presque irrésistible ; on a ce qu'on peut appeler *la quiétude priante.* Cet élancement présente un contraste curieux avec le repos que l'on continue à sentir. On dirait la vivacité d'un jet d'eau, au milieu d'un bassin tranquille.

§ 3. — Des faits concernant les pensées et les réflexions.

24. — Divers cas à examiner. Ici encore il faut éviter avec soin les propositions trop absolues, comme celle-ci : « La quiétude empêche de penser à Notre-Seigneur, à ses mystères, ou aux vertus ».

Examinons **quatre cas**, en laissant encore de côté celui où la quiétude est très faible.

25. — 1° Il est généralement facile pendant la quiétude de penser à la *personne* de Notre-Seigneur ou d'un saint, pourvu que ce soit d'une *manière simple,* sans discours, et qu'il y ait des interruptions. On peut ainsi produire de temps en temps des actes d'amour envers le Sauveur.

26. — 2° Pour certaines personnes, ou à certains moments, il en est de même pour les *mystères* pourvu qu'on les envisage encore d'une *manière simple*, par exemple, en se souvenant avec amour des dispositions intérieures que Notre-Seigneur ou la S[te] Vierge avaient dans tel événement.

27. — 3° Le contraire arrive, si on veut se livrer à des *déve-*

loppements, parcourir les circonstances d'un fait historique. On trouverait alors une vraie résistance; à moins que l'esprit ne se porte comme de lui-même à ces considérations.

28. — 4° Lorsqu'on sera arrivé à la *période de l'extase* (parfois même avant cette période), on retrouvera une grande facilité à contempler les mystères. Mais cela tiendra à ce que Dieu enverra une lumière spéciale, et non à ce que la faculté de discourir aura reparu.

On voit alors plusieurs choses différentes dans un même rayon qui est simple; notre propre industrie ne pourrait y réussir. De même au ciel nous aurons, sans recherche, plusieurs connaissances simultanées.

29. — **Conséquence.** Il suit de cette dernière remarque que la quiétude doit être considérée comme une période de transition, dans laquelle certains exercices sont rendus difficiles, mais temporairement. Si on monte plus haut, on les retrouve, et sous une forme plus parfaite.

30. — **Accusation d'oisiveté.** Cette accusation a été souvent lancée contre l'oraison de quiétude. Il y a un fondement apparent. L'absence assez marquée d'images et de discours semble, à première vue, laisser l'âme un peu vide, et la ligature paraît renforcer ce manque d'occupation. Puis on trouve qu'on n'apprend rien de nouveau comme doctrine.

31. — **Réponse.** 1° L'âme a au contraire une *occupation très parfaite :* penser à Dieu, le sentir présent et l'aimer; sans compter toutes les réflexions qui s'ajoutent d'elles-mêmes à cet état. Il n'y aurait ici qu'à répéter ce qui a été dit à propos de la même objection adressée à l'oraison de simplicité (ch. II, **42**).

2° On verrait de même que *cette occupation est la meilleure* qu'on puisse désirer. On se figure que les résolutions pratiques manqueront de force parce qu'elles ne sont pas amenées par de nombreuses réflexions. C'est une erreur, déjà réfutée également à propos de l'oraison de simplicité. Mais ici elle est encore plus évidente. Car nous avons vu que les oraisons surnaturelles sont accompagnées de vertus produites sans nos réflexions (ch. XII). On accumule une réserve d'énergie spirituelle. Si l'âme paraît oisive, Dieu ne l'est pas.

Donnons une nouvelle comparaison, montrant cette action secrète. Les anémiques recourent souvent comme traitement à une

cure d'air. Ils vont à la campagne, ou au bord de la mer, ou sur une montagne, et là ils se contentent de respirer à pleins poumons. Ils paraissent oisifs, mais le milieu dans lequel ils sont plongés exerce sur eux une action cachée qui les transforme, sans qu'ils sachent comment. De même dans l'état mystique. On semble parfois ne faire presque rien; mais on est plongé dans une atmosphère divine qui agit. Elle est vivifiante; et l'âme débile y reprend des forces. Elle est chaude; et l'âme glacée commence à brûler d'amour. C'est un traitement tout différent de celui de la voie vulgaire; mais il le vaut bien.

Du reste, comment pourrait-il en être autrement? Dans quel but Dieu sortirait-il de ses lois ordinaires pour se communiquer à cette âme, si ce n'était pour une augmentation de sanctification?

Est-ce que Dieu va travailler seulement à son amusement, sans lui demander aucun fruit pratique? Que les profanes n'aient donc pas souci de cette prétendue oisiveté. L'âme est en bonnes mains. Qu'elle corresponde seulement à la grâce.

32. — Le P. **Balthasar Alvarez,** devenu maître des novices, après avoir été confesseur de Ste Thérèse, eut à essuyer un grand orage, au sujet de l'oisiveté apparente de l'oraison de simplicité et des états surnaturels. Quelques-uns de ses confrères le dénoncèrent à son général comme enseignant une oraison sans utilité. Il composa une apologie en règle qui fut approuvée par le général, et dont une grande partie nous a été conservée dans sa *Vie* par le Vble Louis du Pont.

§ 4. — Les trois Règles de conduite relatives à la ligature.

33. — Voici ces trois règles générales, analogues à celles qui ont été données pour l'oraison de simplicité.

34. — **Première règle,** concernant les actes que la ligature rend tant soit peu *difficiles* pendant l'oraison : jamais il ne faut se faire violence pour les produire. En un mot, on doit accepter l'action de Dieu telle qu'elle est, au lieu de la contrarier.

35. — **Motifs.** C'est qu'autrement on lutterait en pure perte. On pourra réussir un instant, pas davantage. Le seul résultat définitif serait de s'être rompu la tête et d'avoir troublé l'état sur-

naturel. Tous les mystiques sont d'accord à proclamer cette règle ; il n'y en a pas de plus classique.

26. — Si la quiétude est **très faible,** la difficulté venant de la ligature est à peine sensible. Mais il suffira pour appliquer la première règle qu'on n'ait pas de goût pour certains actes pendant l'oraison. Car on se rapproche alors de l'oraison de simplicité, et cette règle large a déjà été donnée pour elle. Elle s'applique ici à plus forte raison.

Les personnes scrupuleuses objecteront que souvent elles sont dans un cas *douteux*. Elles ne savent si leur manque de goût et de facilité ne vient pas de la paresse?

La réponse, c'est que, dans le doute, on a le droit de faire ce qu'on veut. On peut donc pencher sans scrupule du côté que l'on préfère. Et il est à croire qu'elles préféreront le repos.

Puis, pratiquement, ce doute n'existera pas, si on embrasse d'un coup d'œil un certain nombre d'exercices.

27. — On donne souvent pour la première règle, un **autre motif** de grande valeur. C'est que la conformité à la volonté de Dieu exige qu'on ne résiste pas à son action (1). Cet argument s'appliquait déjà pour l'oraison de simplicité. Car la volonté de Dieu s'y manifestait par le goût et la facilité qu'on y ressentait et par la difficulté de changer de méthode. Mais dans la quiétude, ces raisons ont encore plus de force. Non seulement Dieu donne de l'attrait, mais il vient apporter un élément nouveau ; non seulement on a une pente à l'immobilité, mais on constate qu'elle est *inévitable*. Si l'oraison que Dieu nous envoie ne produisait qu'une difficulté insignifiante, nous pourrions plus facilement supposer qu'il nous invite à la surmonter. Ce qui rend le plan divin très clair, c'est que nous n'avons à choisir qu'entre quitter l'oraison ou la prendre telle qu'elle est.

28. — **Conséquences** de cette règle. 1° Pour les *prières qui ne sont pas d'obligation,* on les supprimera sans scrupule, quand on y éprouvera de la difficulté. On agira de même pour tous les actes non essentiels, dans les examens et autres exercices. A d'autres époques, ils ont servi à exciter la dévotion, mais ils peuvent devenir maintenant un obstacle à une union plus par-

(1) S[t] François de Sales y insistait beaucoup. Voir, par exemple la comparaison de la statue (*Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. XI). D'après le contexte, le saint l'applique à l'oraison de simplicité comme à la vraie oraison de quiétude.

faite. De même encore on ne se forcera pas à des lectures qui fatiguent et pour lesquelles on ne se sent plus de goût;

2° Au contraire, pour les prières *qui sont d'obligation,* on s'industriera, sans violence, pour arriver à les dire. Par exemple on se mettra à marcher;

3° Le directeur ne doit pas commander de faire de *grands efforts* pour produire les actes de l'oraison ordinaire. Ceux qui donnent de tels ordres agissent de bonne foi, mais montrent leur ignorance de la mystique. Ou bien ils croient que la lutte est très facile, ou que la ligature vient du démon. Ce sont là des erreurs. (Voir S[t] Jean de la Croix, sur les directeurs, *Vive Flamme,* str. 3, vers. 3; surtout les § 10 et 11).

39. — Seconde règle, concernant les actes pour lesquels on sent de la *facilité* pendant l'oraison : il convient de les accepter. Si on ne le fait pas, il faut du moins que ce ne soit pas par parti pris; qu'on ne se dise pas avec orgueil : la pensée de Notre-Seigneur ou des vertus est un exercice de commençant; la contemplation exclusive de l'Être divin me suffit désormais. Ou encore : l'exclusion du souvenir de Notre-Seigneur est le chemin de la contemplation; ce souvenir serait un obstacle.

C'était là le langage des quiétistes. Ils prétendaient que les âmes désireuses d'arriver à la perfection devaient, dans l'oraison, s'interdire à priori toutes les *pensées distinctes* et les *désirs*. Nous avons vu que la première règle n'est pas fondée sur ce système absurde, mais sur l'impuissance morale où l'on se trouve de produire les actes. Par suite, ce motif disparaît quand l'impuissance elle-même disparaît. Il n'y a plus de raison de rester inactif.

40. — Il est convenable, au contraire, *d'ajouter son action à l'action divine, dans la mesure où on ne gêne pas celle-ci.* Cette **maxime** résume les deux règles précédentes.

Ainsi, pendant la quiétude, on agira avec douceur. En fait d'affections distinctes, on se contentera de produire celles auxquelles on se sentira porté, et quand on y sera porté.

41. — Les quiétistes parlaient avec mépris de l'**humanité de Notre-Seigneur** et de ses mystères. Ils voulaient qu'on laissât de côté ces sujets de contemplation. Cette doctrine est contraire à l'esprit de l'Église, qui, pendant tout le cours de l'année, nous invite à célébrer par des fêtes les principaux événements de la vie du Sauveur.

C'est également une ingratitude d'oublier de gaîté de cœur, par système, celui à qui nous devons tout, y compris cette oraison surnaturelle si précieuse pour notre sanctification.

Enfin l'oraison surnaturelle doit avoir pour fin de nous donner l'amour des souffrances. Or, de l'avis de tous les maîtres, le moyen principal d'y arriver est de penser souvent et amoureusement à la Passion du Sauveur.

Du vivant même de Ste Thérèse, les illuminés d'Espagne, précurseurs de Falconi et de Molinos, prêchaient le quiétisme (1575). L'Inquisition d'Espagne les fit disparaître en partie. Le P. Balthasar Alvarez les réfuta. Leur douzième proposition recommandait de ne pas méditer sur la sainte Humanité.

42. — Largeur dans l'application. Qu'à tel ou tel moment, nous ayons de la difficulté à penser à Notre-Seigneur ou à le prier, il ne faut pas s'en inquiéter. Tout ce qu'on demande, c'est :

1° Que le Sauveur joue un rôle important, et le plus grand possible, *dans l'ensemble* de notre vie spirituelle. Ce n'est pas une question d'heure;

2° Que, de notre part, il n'y ait pas une exclusion systématique. Au lieu de nous réjouir de cette difficulté comme d'une perfection, nous devons la regretter comme une infirmité de notre nature, et aspirer au moment où nous recouvrerons notre liberté.

43. — Ste Thérèse avoue que, pendant quelque temps, elle s'était fait illusion sur ce point (*Vie*, ch. XXII). Elle ajoute que. depuis, certains pieux personnages lui ont paru également avoir des idées fausses, mais que peut-être le désaccord avec elle n'était qu'apparent (*Château*, 6, ch. VII).

Quand on lit avec soin ses écrits sur cette matière, on voit qu'elle ne demande pas qu'on se fasse violence dans l'oraison (1re règle); mais simplement qu'on observe les deux autres règles.

44. — Troisième règle, à suivre en *dehors* de l'oraison : on a chaque jour une foule de moments où la ligature est assez faible pour ne pas empêcher de prier ou de penser à Notre-Seigneur et aux vertus. Il faut en profiter.

L'occasion sera souvent fournie par des lectures, des sermons ou des offices publics.

45. — Ces règles nous permettent de concilier (ce qui, de prime abord, paraît difficile) l'*impuissance* causée par l'état mystique avec le *devoir* que nous avons d'honorer et d'aimer Jésus-Christ.

§ 5. — Remarques diverses.

46. — **Inquiétudes** des commençants. Nous avons vu que l'état mystique leur en cause de plusieurs sortes, quand ils ne sont pas instruits (ch. II, V, **18**). La ligature est pour eux un nouveau motif de craindre. « Non seulement je suis oisif, se disent-ils; mais quelque chose m'empêche de prier. Cette action ne peut venir que du démon. »

Non, la ligature ne rend pas une oraison suspecte. Bien plus, si on n'en avait jamais, on devrait admettre avec probabilité qu'on n'est pas dans l'état mystique, puisqu'on serait privé d'un de ses caractères les plus constants. Toutefois Dieu est maître d'introduire ici des exceptions.

47. — **Influence des occupations extérieures.** Généralement elles gênent la quiétude et la font disparaître, lors même que le corps n'y prendrait que peu de part. C'est le cas d'une conversation, d'une lecture.

Mais parfois Dieu donne une grâce spéciale pour que les deux occupations si différentes, l'intérieure et l'extérieure, persistent ensemble pendant un temps notable. S[te] Thérèse s'en étonne, et remarque qu'on n'est pleinement attentif à aucun des deux objets (Voir les citations, n° **63**). Cet état mixte peut s'appeler la *quiétude agissante* (1).

C'est seulement dans un degré voisin du *mariage spirituel* que les deux opérations cessent de se gêner l'une l'autre.

48. — Toutefois **à l'église**, la quiétude n'est pas gênée par une musique bien exécutée, que l'on se contente d'écouter. Ces chants qui excitent, au moins indirectement, à l'amour divin, se mêlent aisément à l'action surnaturelle. Il se forme un ensemble qui berce et emporte vers Dieu. Cette facilité fait contraste avec

(1) Déjà précédemment j'ai distingué deux autres variétés de quiétude, l'une *silencieuse* (ch. IX, **24**), l'autre *priante* (ch. XIV, **13**).

l'agacement que cause, à d'autres moments, le va-et-vient des fidèles et le bruit de leurs chaises.

Si on écoute un prédicateur, il faut déjà un peu plus d'efforts pour le suivre. Mais la différence n'est pas grande, car on n'a encore qu'à recevoir.

CITATIONS

---

§ 1. — Sur la difficulté de réciter des prières ou de faire des réflexions pendant la quiétude (description et règles).

49. — S[te] Thérèse, décrivant l'oraison de quiétude :

1° « Même parler, j'entends *prier* vocalement et *méditer*, est alors, pour l'âme, une *fatigue ;* elle ne voudrait qu'aimer » (2[e] *lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

2° « On ne doit pas abandonner *entièrement* ici l'*oraison mentale*, ni même *de temps en temps* certaines *prières* vocales, si l'âme a le désir ou le *pouvoir* d'en faire; car lorsque la quiétude est grande, elle éprouve *une peine extrême* à parler » (*Vie*, ch. xv).

3° « C'est comme une *défaillance* de toutes les facultés tant *intérieures* qu'extérieures : l'on voudrait éviter jusqu'aux moindres mouvements du corps... On ne parle *qu'avec peine* et une heure se passe à dire le *Pater* une seule fois » (*Chemin*, ch. xxxii).

4° « *Le plus* que l'on doive faire durant l'oraison de quiétude est de proférer *de temps en temps* quelques paroles de tendresse qui ravivent notre âme; qu'elles soient comme ce souffle *léger* qui rallume une bougie éteinte, et non comme ce souffle *plus fort* qui l'éteindrait si elle était allumée. Je dis que ce souffle doit être doux, afin que la quantité de *paroles* que fournirait l'entendement n'occupe point la volonté » (*Chemin*, ch. xxxii).

5° « Dans la théologie mystique dont j'ai commencé à parler, l'entendement cesse d'agir; *Dieu lui-même en suspend l'action* » (*Vie*, ch. xii). Il s'agit là de la quiétude, dont la sainte a dit au chap. x : « c'est, je crois, ce qu'on appelle la théologie mystique ».

6° « Lorsque Dieu veut suspendre toutes les puissances de l'âme, comme nous avons vu qu'il le fait dans les degrés d'oraison déjà exposés, il est clair que, quand même nous ne le voudrions pas, cette présence de l'*humanité sainte* nous est enlevée. *Qu'alors il en soit ainsi, fort bien;* cela se comprend. Heureuse une telle perte, qui ne va qu'à nous faire mieux jouir de ce que nous semblons perdre » (*Vie*, ch. xxii).

7° « Quand je suis en oraison, il est rare que je puisse discourir avec l'entendement, parce que mon âme commence aussitôt à se recueillir et qu'elle entre dans la quiétude ou le ravissement » (*Lettre* ou *relation* de 1560, adressée à saint Pierre d'Alcantara).

50. — S[t] Jean de la Croix :

« Lorsque Dieu commence à répandre sur l'âme cette onction intime qui résulte d'une connaissance amoureuse, douce, paisible, solitaire, très éloignée des sens et des pensées naturelles de l'esprit humain [cet ensemble de qualités ne convient qu'à l'état mystique], il la tient dans cet état sans lui permettre de goûter ni *de méditer aucune vérité* du ciel ou de la terre, parce qu'il *l'absorbe uniquement* dans cette onction précieuse qui l'incline à la solitude et au repos. Alors viendra un de ces directeurs qui ne savent travailler qu'à grands coups de marteau comme le forgeron sur l'enclume; et parce qu'il ne connaît pas d'autre doctrine, il lui dira : « Allez; marchez donc! quittez cette voie! vous perdez votre temps; tout cela n'est que de l'oisiveté. *Prenez un sujet d'oraison et méditez-le*, etc... » (*Vive Flamme*, str. 3, vers 3, § 8).

51. — S[te] Catherine de Sienne. L'un de ses historiens raconte :

« Son âme ayant fait des progrès dans la contemplation, les prières vocales *durent cesser peu à peu*. Enfin les ravissements de l'esprit arrivèrent à un tel point qu'elle ne pouvait arriver au bout de l'oraison dominicale sans tomber en extase » (Bolland, 30 avril, n° 113).

52. — Le V[ble] Louis de Blois : conduite par rapport aux actes additionnels :

« Pour que l'âme arrive à l'union mystique, il faut qu'à la ressemblance de Dieu, elle devienne pleinement pure et simple... Toute image ou pensée des choses passagères, bien plus, la pensée des anges ou de la Passion du Seigneur, toute idée intellectuelle, sont ici-bas *un empêchement* pour celui qui désire s'élever à l'union mystique avec l'être supersubstantiel et superintellectuel de Dieu. Dès lors, *au moment de cette union*, les pensées et images, qui, en d'autres temps, *sont très utiles à chercher et à conserver*, doivent être laissées de côté; car elles constituent un intermédiaire entre Dieu et l'âme. Sitôt donc que l'ascète, qui vise à cette union, se sent fortement enflammé d'amour pour Dieu, et attiré, qu'il abandonne les images, qu'il se presse d'entrer dans le Saint des Saints, dans ce silence intérieur, où l'opération n'est plus humaine, mais divine » (*Instit. Spirit.*, ch. XIII, § 3, n° 1).

53. — Le V[ble] Barthélemy des Martyrs (O. P.) :

« Bien des gens ont pensé que cette union si pure peut être troublée par toutes sortes d'images, même par celles qui, en elles-mêmes, sont les plus utiles et avaient produit auparavant dans l'âme d'excellentes dispositions; comme seraient les représentations des mystères du Verbe incarné ou la pensée des attributs divins. Mais il faut entendre cela avec discrétion, de peur de tomber dans l'erreur. Si l'on veut dire que l'âme se reposant dans cette pure union et la goûtant, ne doit pas s'obstiner à les chercher, ni à les conserver longtemps, mais que plutôt il faut fermer les yeux de l'esprit à de tels objets, eh bien, oui, j'avoue *qu'en général, cette doctrine est exacte*. Mais si l'on va jusqu'à prétendre que *toujours*, ces images gênent ou empêchent la vigueur et la perfection de l'union, je crois que c'est faux. En effet, l'expérience montre que souvent quand

l'âme s'élance vers Dieu avec ferveur, il y a soudain une pensée qui se présente à son intelligence. Exemple : Ce Dieu s'est fait homme pour moi et a été crucifié. Non seulement une telle pensée n'empêche pas l'union, mais elle contribue à renforcer l'amour et l'admiration qui entrent dans l'union » (*Abrégé de la doctrine mystique*, ch. XI, § 2; cité par le R. P. Meynard, t. II, n° 125).

54. — La B^euse^ Marie de l'Incarnation, carmélite (Mme Acarie) :

« Cette attraction qu'elle eut à l'âge de vingt-deux ans ne l'empêcha pas seulement de lire, mais aussi *de faire oraison vocale,* ayant en cela si peu de force qu'elle ne pouvait pas dire sans une très grande peine un seul *Ave.* Je l'ai vue, allant aux champs avec elle, comme elle commençait son chapelet avec sa fille aînée, n'en pouvoir dire le premier *Ave* sans aussitôt n'être plus à elle. Un recueillement intérieur la saisissait incontinent et l'empêchait de continuer. Sa fille ne s'en étonnait nullement, car elle savait que cela lui était ordinaire. Elle disait bien à ses oreilles deux ou trois mots de ce qu'elle devait dire; mais voyant qu'elle ne lui répondait rien, elle se mettait à l'achever seule. C'est pourquoi ses confesseurs avaient peine à lui donner une pénitence en ses confessions; de sorte que quelques-uns, sachant combien l'oraison vocale lui était pénible, ne lui enjoignaient que ces deux paroles : *Jesus, Maria,* ou bien quelque aumône, ou de se prosterner à terre. C'était une des causes qui la détournaient de faire profession [au Carmel]. Car, quoique les sœurs laies, du nombre desquelles elle était, n'aient pas beaucoup d'office à dire, cependant elles en avaient encore trop pour elle, et il ne lui était pas possible de s'en acquitter. Elle en fut dispensée par les supérieurs...; toutefois elle n'y manqua jamais, et a toujours dit tout ce qui était enjoint à celles de cette condition, quoiqu'elle y ressentît *de très grandes difficultés* » (*Vie,* par André du Val, l. II, ch. XIII).

« Étant jeune, souvent elle était contrainte de s'enfermer dans sa chambre, tant pour cacher les fortes attractions qui lui arrivaient, que pour en empêcher la trop grande impétuosité. *Elle se mettait alors à marcher rapidement,* à frotter ses mains et ses bras, ou à s'appliquer fortement à quelque œuvre pénible... Quelquefois elle prenait une épinette dont elle jouait fort bien, non pour attirer sur soi le mouvement divin, comme il se lit de quelques saints, mais plutôt pour l'empêcher et s'en distraire » (*ibid.,* l. I, ch. III).

55. — La V^ble^ Marie de l'Incarnation, ursuline :

1° Elle raconte les états mystiques qu'elle avait, étant encore dans le monde :

« Je n'avais plus le pouvoir de faire des *prières vocales.* Si j'essayais de réciter mon chapelet, mon esprit était aussitôt ravi, et je ne pouvais plus *proférer une parole.* Il en était de même pour l'office. Quelquefois cependant le sens caché des psaumes m'était communiqué tout à coup avec une onction indicible, et je pouvais alors les réciter. Pour la lecture, mon confesseur m'avait mis entre les mains les œuvres de Ste Thérèse. J'y trouvais quelquefois du soulagement; mais quelquefois aussi *il m'était impossible de lire,* à cause du grand recueillement intérieur dont je viens de parler » (*Histoire,* par l'abbé Chapot, part. I, ch. IV).

2° « Quelque sujet d'oraison que je puisse prendre, quoique je l'aie lu ou entendu lire avec toute l'attention possible, je l'oublie. Ce n'est pas qu'au commencement de mon oraison je *n'envisage* le mystère [d'un simple regard], car je

suis dans l'impuissance de méditer, mais je me trouve en un moment et sans y faire réflexion, dans mon fond ordinaire où mon âme contemple Dieu, dans lequel elle est » (Lettre du 8 oct. 1671 à son fils).

56. — Bossuet.

1° Mme de Maisonfort lui écrivait : « Il me semble qu'entre les personnes qui sont dans cette oraison simple, les unes n'ont nulle difficulté aux prières vocales, *les autres en ont beaucoup,* et quelques autres y ont une espèce *d'impossibilité*. Il est rapporté que la Mère Marie de l'Incarnation qui a établi les carmélites en France, ne pouvait dire un *Pater* de suite » (Lettre 1re, n° 11, t. XXVII de l'édition Lachat, p. 325). Bossuet répond : « Je crois ces dispositions très réelles dans les âmes ».

2° Dans le texte suivant et quelques autres, Bossuet emploie, pour dépeindre la ligature, un terme un peu excessif : Il l'appelle une *impuissance;* ce n'est souvent qu'une *difficulté*. Lui-même, du reste, adoucit ailleurs sa pensée, quand il dit que cette impuissance « n'est pas toujours absolue » (*ibid.,* lettre 12e, n° 12, p. 388). Il constate, et c'est là un point important, que l'existence de la ligature est admise par tous les mystiques :

« Voici... ce que nous trouvons de l'état passif dans les mystiques approuvés, et je le réduis à six propositions.

« *La première* (1), que selon eux l'état passif est un état de suspension et *ligature* des puissances ou facultés intellectuelles, où l'âme demeure *impuissante* à produire des *actes discursifs*. Il faut remarquer cette dernière parole; car l'intention de ces docteurs n'est pas d'exclure de leur oraison les actes libres... *qui pourraient se former sans discours;* mais les actes où l'on *s'excite soi-même* par un discours ou *réflexion précédente...* Et il y a là un grand changement dans la manière d'opérer de l'âme. Car l'âme, accoutumée au raisonnement et à *exciter* elle-même ses affections *par la considération de certains motifs,* tout d'un coup, comme poussée de main souveraine, non seulement ne discourt plus, mais encore *ne peut plus* discourir; ce qui attire *d'autres impuissances* durant le temps de l'oraison » (*Instruction sur les états d'oraison,* l. VII, n° 9).

« Dieu n'en demeure pas là, et *ayant une fois tiré l'âme de sa manière accoutumée,* il la manie comme il lui plaît. Souvent il veut seulement *qu'elle le regarde* en admiration et en silence. Elle ne sait où elle est; elle sait seulement qu'elle est bien; et une paix que rien ne peut troubler *lui fait sentir qu'elle n'est pas loin de Dieu.* Elle fera *dans un autre temps* les autres actes du chrétien, dans ce moment, ni elle ne veut, ni *elle ne peut* en faire d'autre que celui de se tenir abîmée en Dieu » (*ibid.*, n° 11).

57. — La B^euse Marguerite-Marie Alacoque :

1° « Mon bon Maître, me faisant sensiblement sentir sa *divine présence,* découvre ses beautés à mon âme; et son amour *liant en même temps toutes ses*

(1) Il peut sembler que Bossuet n'aurait pas dû mettre ainsi la ligature comme « premier » caractère de l'état mystique. Mais son but était de réfuter les quiétistes; il fallait commencer par les suivre sur ce terrain, qui était pour eux le principal. Quant au fond de l'état mystique, il en remet l'étude à plus tard : « D'expliquer maintenant *ce qui se passe* dans cette excellente oraison, ce n'en est pas ici le lieu... On en dira *dans le temps* ce que le Saint-Esprit en apprend aux hommes de Dieu qu'il a mis dans cette pratique » (*ibid.*, n° 26). Il n'a plus retrouvé l'occasion d'en parler.

puissances, je demeure sans lui pouvoir rien dire, pour lui témoigner mon ardeur; ce qui m'est un tourment, quoique la douceur en soit bien grande. *Je ne laisse pas de faire tous mes efforts pour sortir de cet état, mais c'est en vain.* Mon Dieu voit avec plaisir mes peines inutiles, sans me donner aucun secours... Voilà les plus ordinaires occupations de mon oraison, non pas que je fais, mais que mon Dieu fait en moi, sa chétive créature. Le plus souvent je la finis sans savoir ce que j'y ai fait, ni sans faire *aucune résolution*, demande ni offrande, que celle de mon Jésus à son Père Éternel, en cette sorte : Mon Dieu, je vous offre votre Fils bien-aimé pour mon action de grâces de tous les biens que vous me faites.

« Mais la nature et l'amour-propre me livrent de furieux combats en me faisant entendre *que je perds mon temps*, que je suis dans la voie de perdition, ce qui me cause quelquefois de si grands troubles, que je ne sais à qui recourir, si ce n'est à mon Dieu. Je le trouve toujours prêt à m'assister de son secours, pour m'aider à sortir de l'inquiétude où cela me tient. Il fait jouir mon âme de *sa divine présence* et d'une grande paix, qui me met aussitôt dans ma première tranquillité, par ces paroles qu'il me répète souvent : « L'enfant ne peut périr entre les bras de son père tout-puissant » (t. I, de la *Vie* publiée par la Visitation de Paray; 2e édition, p. 93. La Bienheureuse a écrit cette note, en 1673, à vingt-six ans, trois ans après son entrée à Paray).

2° Elle dit encore, en parlant du P. de la Colombière : « Comme je lui eus fait entendre que ce Souverain de mon âme me poursuivait de si près, *sans exception de temps et de lieu*, que je ne pouvais prier *vocalement*, à quoi je me faisais souvent de si grandes *violences* que j'en demeurais quelquefois la bouche ouverte *sans pouvoir prononcer une parole*, surtout en disant le rosaire, il me dit de ne plus le faire, et de me contenter, pour les prières vocales, de ce qui m'était d'obligation, en y ajoutant le chapelet, *lorsque je le pourrais* » (t. II, *Mémoire* adressé au P. Rolin, p. 404. Voir encore n° 62).

58. — Le R. P. Rousseau, dominicain, sur l'oraison passive :

« Les nouvelles peines que vous m'exposez en sont les marques. Vous vous trouvez parfois si uni à Dieu, que les puissances de votre âme, dites-vous, sont quelquefois suspendues pendant votre oraison; de sorte que pour lors non seulement *vous ne pouvez pas raisonner*, mais vous éprouvez même *quelque difficulté* à jeter une vue simple et amoureuse... *sur l'humanité de Jésus-Christ*, ou *sur quelque autre objet particulier*; et vous vous sentez comme dans l'impuissance de faire de courtes *aspirations* vers Dieu. Vous ajoutez que la difficulté que vous avez depuis longtemps de *faire vos prières vocales* accoutumées n'est point encore passée.

« Mon cher frère, ne vous troublez pas de tout cela; c'est une marque que Dieu vous attire à un état plus passif et à une oraison d'une union plus parfaite que celle que vous aviez eue jusqu'ici » (*États d'oraison*, lettre 13).

§ 2. — Sur la ligature pendant l'union pleine.

59. — Ste Thérèse :

1° « Dieu suspend son entendement, arrête ses pensées, *fait expirer la parole*

sur les lèvres, en sorte qu'on n'en peut proférer aucune *sans un très pénible effort* » (*Chemin*, ch. XXVI).

2° « Ce n'est pas sans fondement que les âmes à qui Dieu a fait des faveurs surnaturelles et qu'il a élevées à la contemplation parfaite, disent qu'*elles ne peuvent* s'exercer dans une semblable oraison [celle de discours]. Quelle est la cause de cette impuissance? je déclare encore une fois que je l'ignore » (*Château*, 6, ch. VII).

3° « Il est des âmes qui, après que Notre-Seigneur les a élevées à la contemplation parfaite, voudraient toujours y demeurer; mais cela ne se peut. Il est cependant vrai de dire que, par suite de cette faveur, *elles ne peuvent plus méditer*, comme elles le faisaient auparavant, *sur les mystères de la vie et de la Passion de Jésus-Christ*. Je n'en sais point la cause » (*Château*, 6, ch. VII).

§ 3. — Comment il y a un moyen de penser à l'humanité de Notre-Seigneur.

60. — S[te] Thérèse :

1° « Gardons-nous de nous éloigner d'une aussi parfaite compagnie que celle de notre bon Jésus et de sa très sainte mère... Les consolations ne sont pas si ordinaires dans l'oraison *qu'il n'y ait du temps pour tout*. Que si une personne me disait qu'elle les a toujours et qu'ainsi il ne lui reste *jamais* de loisir pour considérer ces mystères de notre salut, son état me serait suspect » (*Château*, 6, ch. VII).

2° La facilité reparaît quand l'oraison s'élève : « Plus une âme est avancée dans les voies spirituelles, plus elle vit dans la compagnie de Jésus notre bon maître » (*Château*, 6, ch. VIII).

3° « Ceux qui ont le bonheur d'entrer dans la septième demeure..., marchent presque toujours dans la compagnie de Jésus-Christ d'une manière admirable, dans laquelle la divinité et l'humanité apparaissent ensemble » (*Château*, 6, ch. VII).

4° « Les âmes que Dieu a élevées à la contemplation parfaite... entendent les mystères [de Notre-Seigneur] d'une manière plus parfaite... *Une simple vue*... suffit à les occuper non seulement durant une heure, mais durant plusieurs jours. L'âme voit alors *d'un seul regard*... Cette impuissance de *discourir* leur fait croire qu'elles ne peuvent même pas penser aux souffrances du Sauveur, *ce en quoi elles se trompent* » (*Château*, 6, ch. VII).

5° Ce que la sainte demande, c'est qu'on n'abandonne pas l'humanité de Notre-Seigneur par sa propre industrie : « C'est un petit défaut d'humilité pour l'âme, de prétendre s'élever *avant* que le Seigneur l'élève, de ne pas se contenter de méditer sur cette humanité sainte, et de vouloir être Marie *avant* d'avoir travaillé avec Marthe. Lorsque le Seigneur veut qu'elle soit Marie, *quand ce serait dès le premier jour*, il n'y a rien à craindre. Mais, de grâce, *ne nous invitons pas nous-mêmes* » (*Vie*, ch. XXII).

61. — La V[ble] Marie de l'Incarnation, ursuline, raconte « le nouveau don d'oraison » qu'elle reçut à l'âge de vingt-trois ans :

« Ce fut une union intime avec Notre-Seigneur dans chacun des mystères de

sa vie..., depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Il me fut donné de connaître par là, avec expérience, combien il est vrai que Notre-Seigneur est la voie, la vérité et la vie, ainsi qu'il le dit lui-même. Ce divin Sauveur devint dès lors et de plus en plus ma vie et mon aliment... Je ne pouvais me passer un moment de cette nourriture céleste de mon divin pasteur, qui agissait sans cesse en moi par une *communication continuelle* de son esprit et de sa vie... Bien que je considérasse en ce divin Sauveur l'humanité unie à la divinité, mon imagination n'y avait aucune part » (*Histoire*... par l'abbé Chapot, part. I, ch. IV).

62. — La B^euse^ Marguerite-Marie :

Étant encore dans le monde, elle écrivait :

« Mon souverain Maître *se présentait lui-même* à moi dans le mystère où il voulait que je le considérasse; et il appliquait si fort mon esprit en tenant mon âme et toutes mes puissances englouties dans lui-même, que je ne me sentais pas de distractions, mais mon cœur se sentait consumé du désir de l'aimer, et cela me donnait un désir insatiable de la sainte communion et de souffrir. » Il y avait en même temps une certaine ligature, car la Bienheureuse ajoute : « Sa bonté me tenait si fort dans l'occupation que je viens de dire, qu'elle me dégoûta des prières vocales, lesquelles *je ne pouvais faire* devant le Saint-Sacrement, où je me sentais tellement tout appliquée que jamais je ne m'y ennuyais » (t. II, p. 346, *Mémoire* adressé au P. Rolin).

§ 4. — Sur l'état mystique se continuant au milieu des occupations.

63. — Ste Thérèse :

Cas de la quiétude. « Quelquefois, souvent même à mon avis, Dieu *accompagne* cette oraison d'une autre faveur *fort difficile à comprendre*, à moins qu'on ne l'ait fréquemment reçue... Quand l'oraison de quiétude est grande, elle se prolonge quelquefois [sans discontinuer] l'espace d'un jour ou même de deux... Se livre-t-on alors à quelque *occupation extérieure*, on voit clairement que l'âme *n'y est pas tout entière*, que le principal y manque, c'est-à-dire la volonté, laquelle, selon moi, est alors unie à son Dieu. Quant aux autres facultés de l'âme, la mémoire et l'entendement, elles sont libres et plus actives, plus puissantes que jamais, mais seulement pour ce qui est du service de Dieu; car, pour ce qui regarde les choses du monde, elles sont comme frappées d'impuissance et de nullité... La volonté s'occupe à son ouvrage, c'est-à-dire à la contemplation; l'entendement et la mémoire font l'office de Marthe. Enfin, dans cet heureux état, Marthe et Marie vont ensemble » (*Chemin*, ch. XXXII).

2° Cas de l'union pleine. « Voici une nouvelle espèce d'union assez fréquente, et que Dieu m'a accordée. Comme *elle m'a jetée dans un profond étonnement*, je veux en parler en cet endroit... L'âme voit, par une vue claire et un sentiment intime, que la volonté seule est liée à son Dieu, et elle goûte *dans une paix profonde* les délices de cette étroite union, tandis que l'entendement et la mémoire gardent assez de liberté pour s'occuper d'affaires et s'appliquer à des œuvres de charité... C'est le doux repos de Marie dont elle jouit... mais elle peut en même temps remplir l'office de Marthe... A la vérité, elle ne peut alors *disposer pleinement de ses facultés*. Elle sent que la meilleure partie d'elle-même

est ailleurs. Elle est comme une personne qui s'entretenant avec une autre, et s'entendant adresser la parole par une troisième, ne *prête des deux côtés qu'une attention imparfaite*. L'âme sent avec joie et bonheur qu'elle est ainsi *partagée*, elle en a une vue très claire; et cet état la prépare admirablement à goûter les douceurs d'une paix très profonde dès qu'elle se trouvera seule et libre de toute affaire » (*Vie*, ch. XVII).

La sainte revient ailleurs sur cette dualité et raconte que S[t] François de Borgia lui a dit que c'était fréquent (2[e] lettre au P. Rodrigue Alvarez).

3° La sainte indique implicitement cet état mixte, quand au chapitre XVI de sa *Vie*, elle décrit l'union pleine et raconte que parfois, dans cet état, elle pouvait composer des vers.

TROISIÈME PARTIE

ÉTUDE A PART DE CHAQUE DEGRÉ D'UNION MYSTIQUE

CHAPITRE XV

LES DEUX NUITS DE L'AME. LA FRONTIÈRE DE L'ÉTAT MYSTIQUE.

1. — Maintenant que nous avons vu les douze caractères de l'union mystique, il nous faudra étudier en détail chacune des quatre étapes qui la constituent. Cette étude sera faite dans les chapitres suivants. Mais auparavant il faut revenir un peu en arrière et décrire un état d'oraison qui est l'extrême frontière séparant l'oraison ordinaire de l'union mystique proprement dite. Nous verrons même qu'il renferme, mais secrètement, quelque chose de ce dernier état.

Si j'en parle si tard, c'est que, pour en démêler le fond, il faut s'être fait des idées claires sur la quiétude. On ne parle bien d'une frontière, qu'en montrant d'abord le pays qui va lui succéder.

2. — Comme **S[t] Jean de la Croix** a décrit avec soin cet état et qu'il l'a appelé la première des *deux nuits de l'âme,* nous sommes amenés à dire ce qu'il entend par ces deux nuits.

Il désigne ainsi *deux états d'oraison successifs*, ou, comme il s'exprime souvent, deux degrés *de contemplation* de Dieu (1).

(1) Une fois seulement il parle d'une troisième nuit, qui n'est autre que le mariage spirituel, et qui précède, dit-il, comme une aurore, la vision du ciel (*Montée*, l. I, ch. II; avec allusion, l. II, ch. II).

La partie *active* des deux premières purifications (lutte contre les passions et les habitudes, mêmes bonnes en soi, qui font obstacle à l'union mystique) se trouve

Ces états entraînent des souffrances; mais celles-ci ne sont qu'un élément secondaire, une *conséquence*. On s'y trompe quelquefois, parce qu'il y a de la difficulté à bien préciser la nature de l'élément principal, la *contemplation* de Dieu. On préfère ne considérer que les souffrances, qui ne présentent aucun mystère (aridité, vue de nos misères, etc.). En un mot, au lieu de chercher à pénétrer la vraie pensée du saint, on se contente d'adapter son langage à des choses vulgaires et connues d'avance.

J'ai déjà fait allusion à ces deux nuits (ch. III, **14**). Mais il faut entrer dans les détails.

§ 1. — Description de la première nuit.

3. — Définition. Si l'on s'en tient aux apparences, c'est-à-dire à ce qu'on observe immédiatement en soi, la *première nuit* de S[t] Jean de la Croix est une oraison de simplicité, mais ayant des caractères, deux surtout, qui en font une espèce particulière : elle est amère et c'est presque uniquement sur Dieu que le regard simple se porte sans cesse (1).

Le saint a appelé encore cet état *nuit du sens*. Le premier mot de cette expression indique que, dans cette oraison, les connaissances données par Dieu sont obscures et qu'il prive de certaines connaissances que l'on avait; le second, que l'action divine n'utilise plus les facultés sensibles, à savoir l'imagination, la mémoire sensible, et la faculté de discourir, qui, usant de mots, emploie les deux autres facultés. Les actes qu'elles produisent ne viennent alors que de notre activité naturelle.

principalement dans la *Montée du Carmel*. Il en prévient, l. I, ch. I et l. II, ch. II. La partie passive est surtout décrite dans le traité de la *Nuit obscure*. Les deux autres traités, *la Vive Flamme* et *le Cantique*, chantent le bonheur d'une âme arrivée au mariage spirituel.

Pour ne pas se méprendre sur la signification de certains passages, il faut savoir que le saint désigne souvent le mariage spirituel ou union consommée, par les termes très généraux d'*union divine* ou d'*union d'amour* qui pourraient s'appliquer tout aussi bien à d'autres états. Le contexte en avertit; et de même l'ensemble des traités.

(1) Le saint ne parle pas de l'oraison affective, ni même de l'oraison de simplicité sous sa forme plus générale. A la suite de la méditation ordinaire, il place immédiatement l'aridité de la nuit du sens (*Nuit*, l. I, ch. VIII, IX; *Vive Flamme*, str. 3, vers 3, § 4, 5, 6, 7.

En tout cela, bien entendu, il peut y avoir du plus ou du moins.

4. — Dans cet état, on trouve **cinq faits** distincts que j'appellerai ses éléments. Deux sont aperçus dans l'esprit, deux dans la volonté, le cinquième est caché. (Voir S[t] Jean de la Croix; surtout *Nuit*, l. I, ch. VIII, IX, X, XI; *Montée*, l. II, ch. XIII, XIV, XV). Pour chacun j'apporterai des citations du saint, afin qu'on puisse s'assurer que je rends exactement ses idées.

5. — **Premier élément.** C'est une *aridité habituelle*, parfois très forte. Il y a non seulement manque de goût pour raisonner, approfondir une pensée, s'attacher à un sujet quelconque, mais l'esprit est dans l'impuissance de le faire; ou du moins il ne peut *persister* dans ses actes. L'imagination n'agit guère que pour gêner par des distractions (1).

Jusque-là il n'y a rien d'extraordinaire. Ceux qui se trouvent toujours dans l'oraison de discours, passent par des périodes de pauvreté *toutes semblables*, mais la suite va différer.

6. — **Second élément**. C'est un *souvenir de Dieu* (2), *simple*, *confus*, et général (3), revenant avec une *persistance* singulière et *indépendamment de la volonté*. Il échappe seul à l'impuissance causée par l'aridité; bien plus, il s'impose. Tantôt il triomphe des distractions, tantôt il est vaincu par elles. Ce sont des alternatives continuelles.

7. — **Explication.** J'ai dit que ce souvenir est **simple**. Il ne peut pas être réduit davantage. C'est une idée toute semblable à celle qu'on a dans la conversation, lorsque le nom de Dieu s'y

(1) « Le premier signe de cet état est l'*impuissance à méditer*, à se servir de l'*imagination*, et le dégoût que l'on éprouve à s'y livrer comme autrefois » (*Montée*, l. II, ch. XIII). Dans *La Nuit*, ce signe est appelé le troisième : « C'est l'impossibilité où se trouve l'âme de faire usage de la faculté de l'*imagination*, pour s'exciter à discourir et à méditer comme auparavant... Les communications divines suivent maintenant la voie du pur esprit, d'où le *discours successif* est banni, et *fait place à l'acte simple de la contemplation*, inaccessible au concours des sens extérieurs ou *intérieurs* [imaginatifs] ». *Nuit*, l. I, ch. IX. Voir encore *Montée*, l. II, ch. XIV). « Dans la purification de l'appétit sensitif, l'*impossibilité de discourir* avec les puissances va toujours en croissant » (*Nuit*, l. I, ch. IX).

(2) « Le second caractère de cette purification est un *souvenir habituel* de Dieu, accompagné d'anxiété et d'une douloureuse sollicitude » (*Nuit*, l. I, ch. IX).

(3) « Une connaissance *générale* et un amour attentif de l'âme pour son Dieu, voilà le troisième signe qu'il est convenable et nécessaire de trouver en soi avant de quitter la voie de la méditation » (*Montée*, l. II, ch. XIV). « Dieu met dans l'âme l'habitude et la substance d'une connaissance *générale* et affective qui remplace toutes les vues particulières » (*ibid.*).

rencontre en passant. L'esprit ne se met pas à discourir pour développer ce qui est contenu dans cette idée. Il ne s'étend pas sur les attributs de Dieu, ses bienfaits, ses droits, etc... Autrement il ne serait pas dans l'aridité. A plus forte raison, on n'apprend rien de nouveau.

8. — J'ai signalé ensuite la **persistance** singulière avec laquelle ce souvenir revient au temps de l'oraison, malgré les distractions. Il en est de même pendant la journée, en dépit des occupations extérieures, si on cherche un peu à se recueillir.

Sous ce rapport, on ne peut mieux comparer l'âme qu'à l'aiguille d'une boussole. Une rafale se jette-t-elle sur sa pointe, l'aiguille ne semble opposer aucune résistance. Mais le coup de vent passé, elle revient obstinément à sa direction primitive. De même, après l'entraînement des distractions, l'esprit revient toujours à son *orientation unique*.

Tels encore des roseaux cèdent à la brise, puis se redressent et dirigent derechef leurs têtes vers le ciel.

9. — J'ai dit enfin que souvent ce retour se fait **indépendamment de la volonté**. Car ce n'est pas par goût que l'on revient toujours à cette idée sèche de Dieu, qui n'a rien d'agréable. Cela se fait sans nous. Ce point, comme les précédents, ressort de toutes les explications de S[t] Jean de la Croix.

10. — Voilà des faits qu'on ne rencontrait pas dans le degré de la méditation, et qui indiquent déjà qu'on s'en est éloigné. En même temps, on constate de grandes **analogies avec la quiétude,** au point de vue de ce que j'ai appelé le second élément. D'abord c'est une *contemplation*, un simple regard revenant fréquemment. Puis, comme dans la quiétude, l'*objet* propre de ce regard est *unique*, c'est Dieu. De plus et surtout, ce n'est pas *librement et par goût* que l'on choisit cet objet. Il est imposé; tandis que les autres ne le sont pas, au contraire. Voilà un commencement d'état passif (1). (Voir encore n° **14**).

11. — **Troisième élément.** C'est un *besoin douloureux* et *persistant*, d'une union plus intime avec Dieu (2). Mais en même

(1) Car on devine que l'on reçoit quelque chose et que l'on donne simplement son consentement. Mais il y a une grande différence entre cette passivité *commencée*, et celle qui est *plus complète*, c'est-à-dire l'état mystique. Car dans la première, on voit qu'*avec un effort*, on pourrait produire l'état qu'on reçoit; dans la seconde on sent qu'on n'y peut rien.

(2) Cette âme éprouve de si pressants *désirs de son Dieu* que ses os semblent

temps, on ne se sent pas porté à se procurer cette union par les exercices anciens; on éprouve plutôt, pour eux, du dégoût; on les sent insuffisants pour mener au bien que l'on cherche (1).

Que cherche-t-on donc alors? — D'abord on voudrait se voir enflammé de l'amour divin. Or il se trouve que, tout au contraire, l'aridité de l'esprit s'étend jusqu'à la volonté. On est inerte sur toute la ligne. Pas d'élans, pas de grandes ardeurs! On s'en attriste; on s'accuse de cette froideur qu'on a envie d'attribuer à une punition de Dieu. En réalité, cette froideur n'est pas si grande qu'elle paraît, il reste un petit feu d'amour divin, caché sous la cendre. Ce qui le prouve bien, c'est ce besoin persistant qu'on a de Dieu.

Mais quand même Dieu satisferait cette soif d'amour divin, il resterait un désir plus profond, pour tourmenter l'âme. L'aimer n'est qu'un commencement et ne suffit pas; il nous a faits pour quelque chose de plus : le posséder.

12. — Mais à quel genre de degré de possession aspire-t-on, dans cet état? Se rend-on bien compte de ce qu'on veut?'

Si on a eu en passant l'oraison de quiétude, **le désir se précise** : c'est elle qu'on voudrait retrouver. C'est là, on le comprend, qu'on pourra se plonger dans l'atmosphère embaumée où, sans l'embarras des méthodes, on respirera l'amour divin.

13. — Si, au contraire, on n'a pas encore reçu cette grâce mystique, le désir est plus vague comme objet, mais le **malaise** n'en est que **plus grand**. On souffre d'un besoin non satisfait, sans pouvoir dire au juste lequel. La lecture de la vie des saints

desséchés par cette soif ardente » (*Nuit*, l. I, ch. XI). « Comme la lionne ou l'ourse s'élance avec fureur à la poursuite de ses petits qu'on lui a ravis, ainsi cette âme blessée vole à la recherche de son Dieu... L'amour impatient ne peut subsister longtemps dans un cœur, sans lui donner la mort ou sans lui apporter l'objet de ses vœux. Semblable à Rachel, à qui le désir d'une nombreuse postérité arrachait ce cri : « Donnez-moi des enfants ou je mourrai »..., l'âme est dévorée par la soif du bien de l'union, *dont elle ne jouit pas encore.* » (*Nuit*, l. II, ch. XIII). « L'âme ne découvre pas tout d'abord cet amour secret, dont elle n'est touchée dans le principe qu'imperceptiblement, et qui grandit peu à peu... Ce n'est pas un sacrifice peu agréable à Dieu que celui d'un *cœur anxieux*, à la recherche de son amour; et c'est la *contemplation* secrète qui opère cette sollicitude » (*ibid.*). « Le *désir ardent* d'aimer Dieu est propre aux aridités de la vie purgative (*ibid.*, ch. IX). Le saint ajoute que ce dernier caractère ne se trouve pas dans les aridités provenant soit de la dissipation, soit d'un tempérament mélancolique.

(1) « En même temps que les sens sont plongés dans l'horreur du vide, et accablés sous le poids d'une désolante sécheresse, l'âme éprouve l'inclination et le désir de demeurer en solitude et en repos; *sans pouvoir* se fixer à aucune chose particulière, *ni même en ressentir le besoin* » (*Nuit*, l. I, ch. IX).

fait alors entrevoir un peu ce que l'on cherche ; car on y trouve décrits, au moins confusément, des états élevés d'union avec la Divinité. On y apprend qu'au delà du *souvenir* de Dieu, il existe une *possession* de Dieu. On se tourne dans cette direction, mais sans arriver à une idée bien nette de ce qu'on cherche. Dieu qui donne cet instinct aveugle sait où il mène.

Le besoin qui travaille ces deux sortes d'âmes fait songer à celui qui agite les hirondelles. Quand la mauvaise saison s'approche, elles se préparent à chercher au loin un climat meilleur. Les anciennes, celles qui ont déjà fait le voyage, savent au juste ce qu'elles veulent. C'est la contrée charmante, chantée par la ballade allemande :

Là-bas, « c'est le pays où fleurit l'oranger,
Le pays des fruits d'or et des roses vermeilles,
Où le ciel est plus pur et l'oiseau plus léger,
Où, dans toute saison, butinent les abeilles ».

Les plus jeunes, qui n'ont pas cette expérience, y suppléent par l'instinct merveilleux, qui soudain s'éveille en elles. Elles s'orientent, sans savoir pourquoi, vers la contrée qu'elles n'ont jamais aperçue.

Hélas ! nous présentons une différence avee les hirondelles. Elles partent quand bon leur semble. Nous, au contraire, nous ne changeons pas à notre gré de pays surnaturel. Nous sommes en cage. Nous nous jetons contre les barreaux de notre petite oraison ; les barreaux résistent. Mon Dieu ! vous seul pouvez ouvrir la porte ! Ouvrez-la par pitié !

14. — J'ai dit qu'on n'a pas le goût de chercher Dieu à l'aide des **exercices anciens** ; on ne les reprend que comme pis-aller. Ceux qui se trouvent dans l'aridité vulgaire, n'ont au contraire qu'un désir, revenir à la méditation.

D'où l'on voit que le *troisième élément*, comme le second, est caractéristique d'un état qu'on ne doit pas confondre avec la voie ordinaire.

15. — On peut donner un **résumé** de tout ce qui précède, en disant : la nuit du sens 1° est un simple regard ; 2° une aridité ; 3° avec cette particularité que l'âme ne trouve de facilité qu'à un souvenir *unique*, celui de Dieu ; 4° elle a aussi un désir *unique*,

celui de posséder Dieu davantage; enfin 5° cette orientation se fait d'elle-même.

16. — Quatrième élément. C'est une action persistante de la grâce pour détacher de toutes les choses sensibles, même permises, et en donner le dégoût. La nature s'oppose à cette action et en souffre. Dans cette lutte, l'âme peut pencher d'un côté ou de l'autre.

Ci-dessus j'ai signalé un cas particulier de cette action divine, lorsqu'en parlant du besoin d'union avec Dieu, j'ai dit qu'on n'était plus porté à chercher cette union par les exercices anciens (**14**). Ceux-ci, en effet, contenaient beaucoup de sensible. Il s'agit maintenant d'une action plus vaste. Elle s'étend, même en dehors de l'oraison, à toutes les passions, à toutes les connaissances ou tendances sensibles, et elle cherche à nous en dégager le cœur. L'état mystique continuera plus tard cette œuvre.

S[t] Jean de la Croix dépeint longuement ce travail intérieur. Il y emploie tout le premier livre de *La Montée* et les premiers chapitres de *La Nuit obscure,* en parcourant tous nos appétits qu'il rattache aux sept péchés capitaux. Il déclare que c'est là un signe à consulter pour juger avec probabilité si on est réellement dans la nuit du sens (1).

17. — J'ai fait remarquer que **l'âme peut lutter** contre cette action de la grâce. C'est qu'en effet, Dieu ne nous sanctifie pas malgré nous. S'il nous inspire des tendances, il laisse la nature agir en sens contraire; à nous de choisir. S[t] Jean de la Croix admet l'existence de cette lutte, puisqu'il déclare que ce travail de purification peut être fort long. Autrement il serait presque instantané.

Quand on résiste ainsi à cette grâce de détachement, l'expérience montre que souvent on peut être longtemps sans bien s'en

(1) Voici ce signe : « L'âme n'éprouve pas plus de consolation dans les créatures que dans les choses de Dieu » (*Nuit*, l. I, ch. IX). Parlant de la première nuit : « Elle est, dit-il, la *privation* et la *purification de tous les goûts sensibles* à l'égard des choses extérieures du monde, au double point de vue des jouissances de la chair et de tout ce qui flattait la volonté... Dieu prive de *tout ce qui tient aux sens;* cette privation est une nuit pour l'âme (*Montée*, l. I, ch. I). « Nous appelons nuit la privation du goût que l'on peut trouver dans toutes les *choses sensibles...* Par la privation de la lumière, la puissance visuelle demeure dans l'obscurité, *dénuée de tout objet;* ainsi on peut appeler nuit pour l'âme la mortification de tous les appétits, car ils sont mis dans le vide et l'obscurité par ce retranchement de toutes les satisfactions créées » (*Montée*, l. I, ch. III).

rendre compte. Cela arrive aux personnes accablées d'occupations extérieures. La nature les porte à se complaire dans le tourbillon, à s'y plonger avec excès, ne serait-ce que pour échapper à l'ennui du désert intérieur. Elles ne comprennent leur erreur que plus tard, lorsqu'un livre ou un directeur clairvoyant les amène à se modérer, à réserver une plus grande partie de leur activité à leur vie spirituelle, et à ne pas fuir leur purgatoire intime.

18. — Les quatre éléments ci-dessus tombent **sous le coup de l'observation.** Non pas qu'on les aperçoive nettement au bout d'une heure d'oraison; mais si on a une vue d'ensemble sur plusieurs semaines ou plusieurs mois, l'observation sera le plus souvent facile.

Bon nombre de personnes, après avoir lu les descriptions ci-dessus, m'ont déclaré qu'elles y trouvaient la reproduction exacte de ce qu'elles avaient éprouvé. Il est donc établi par l'expérience que *l'état d'oraison ainsi décrit existe* et qu'il n'est pas rare.

Nous avons une autre preuve de cette existence, à savoir le témoignage de S[t] Jean de la Croix. Car les citations que j'ai apportées montrent que tous les caractères de cet état ont été indiqués par lui, et que c'est cet ensemble qu'il a appelé nuit du sens.

Enfin cette existence peut se deviner à priori. Il suffit d'admettre que l'oraison du simple regard vers Dieu peut être aride, douloureuse et persistante. Or ce fait doit paraître au moins vraisemblable.

19. — **Cinquième élément.** Je l'appellerai *l'élément caché*. Car on ne l'aperçoit pas directement, comme les quatre autres. Il faut le *deviner* par le raisonnement. Il consiste en ceci : *Dieu commence à exercer sur l'âme l'action qui caractérise l'oraison de quiétude, mais il le fait trop faiblement pour qu'on en ait conscience.*

On peut donc dire que la nuit du sens est la quiétude à l'état *latent*, dissimulé. Elle n'aura ensuite qu'à se renforcer et à passer à l'état visible (1).

20. — Une comparaison permet dès lors de se faire une **idée d'ensemble** sur le développement de l'union mystique dans l'âme. C'est un arbre dont la semence est d'abord cachée en terre. Les racines qu'elle y étend secrètement dans l'obscurité constituent la

(1) Les physiciens montrent que, de même, la chaleur et l'électricité sont parfois à l'état latent. Le toucher ne manifeste pas alors leur présence, pourtant très réelle.

nuit du sens. Puis une tige frêle sort et paraît à la lumière; c'est la quiétude. L'arbre grandit et représente enfin le mariage spirituel, quand il se couvre de fleurs et de fruits; c'est le terme de son évolution.

On voit maintenant pourquoi j'ai dit que la nuit du sens est la frontière entre l'oraison ordinaire et l'union mystique. Il faut, en effet, la ranger dans la première, si on s'en tient à ce qu'on aperçoit, et dans la seconde, si on creuse jusqu'à ce qui est caché. C'est une union mystique incomplète.

Ce fait peut être résumé en disant que la nuit du sens mérite le nom d'*union sous-mystique*.

21. — Preuves de l'existence du cinquième élément. Pour établir cette thèse, nous avons deux sortes d'arguments. Les premiers sont tirés de S[t] Jean de la Croix.

1° On peut s'assurer d'abord qu'il admet un élément caché, puisque pour les quatre éléments visibles, il se contente de les appeler des « signes », des « marques » de la nuit du sens. Cette dernière s'en distingue donc; elle est quelque chose de plus qu'eux; elle a un dessous.

2° Il donne à la première nuit le nom de contemplation infuse (*Nuit*, l. I, ch. x); et c'est à cause de cette qualité, dit-il, que « l'âme ne doit pas se mettre en souci de voir ses puissances réduites à l'inaction » (Voir encore *ibid.*, ch. xii). Autrement, en effet, on différerait à peine de celui qui reste oisif. Ici on reçoit quelque chose, quoique d'une manière invisible.

Il dit aussi que dans les sécheresses de la nuit du sens, l'âme, reçoit « une nourriture intérieure et substantielle. Cette nourriture est un *commencement de contemplation* obscure, sèche, ordinairement *secrète* pour les sens, et *imperceptible à celui qui la possède* » (*Nuit*, l. I, ch. ix).

3° La thèse ressort de divers parallèles développés par le saint.

Quand il distingue trois nuits au lieu de deux (Voir note du n° 2), il dit : « Ces trois nuits n'en forment *qu'une*, divisée en trois parties ». Or la troisième est, pour lui, le mariage spirituel, et la seconde est déjà, comme on le dira plus loin, l'état mystique. Donc la nuit du sens est elle-même mystique d'une certaine façon, dans son fond; sans quoi elles ne formeraient pas une chose unique; le saint se serait bien gardé de dire que le mariage spirituel ne fait qu'un avec l'oraison ordinaire.

La même idée est exprimée par la comparaison du feu qui embrase le bois (*Nuit*, l. II, ch. IX, et *Vive Flamme*, str. 1, vers 4). Il fait remarquer que ce feu est *unique*, mais qu'il produit successivement trois effets différents : noircir le bois, le couvrir de flammes, le transformer. La première de ces actions symbolise la première nuit.

Ailleurs il compare la nuit du sens et celle de l'esprit : « Quand le temps laborieux de la purification [du sens] est terminé... *la même contemplation* embrase l'esprit du divin amour » (*Nuit*, l. I, ch. XI).

Il dit encore : « La première nuit est la porte et le *principe* de l'autre » (*Nuit*, l. II, ch. II), ce qui suppose qu'elles sont de même nature intime.

Il déclare aussi que celui qui est placé dans la première nuit d'une manière bien accusée est **appelé** *ordinairement* **à passer** à la seconde (*Nuit*, l. I, ch. IX). On le comprend, si on admet que l'*essentiel* de la grâce mystique commence déjà à être reçu. La graine est semée; il est dans l'ordre qu'elle se développe et produise une tige (Voir **28**).

22. — L'argument direct en faveur de la thèse, c'est qu'on a ainsi l'explication évidente des **analogies** profondes que nous avons constatées entre la quiétude et la nuit du sens. Autrement on n'en apercevrait aucune raison. 1° Chacune est une contemplation, c'est-à-dire du simple regard; 2° leur objet est le même et très restreint; 3° elles se produisent d'elles-mêmes, sans notre industrie, sans même que nous y pensions; 4° elles excluent les exercices anciens, l'imagination et le raisonnement (chacune conformément à son rang); 5° enfin, quand la quiétude est très faible, soit par elle-même, soit parce qu'on prend du mouvement, on constate qu'elle ne présente presque plus de différence appréciable avec la nuit du sens. On aperçoit qu'il y a continuité entre ces deux états.

Si l'on n'admet pas la thèse, non seulement on ne voit plus de raison pour ces analogies, mais cet état paraît des plus bizarres. Dans quel but Dieu imposerait-il une pensée unique, que tant d'autres sont utiles? Pourquoi mettre tant d'obstacles aux exercices anciens, qui sont excellents, et pour les remplacer par une occupation insuffisante?

Notons que cet ensemble d'analogies n'existe pas pour une orai-

son de simplicité d'espèce quelconque; aussi on ne la regarde pas comme étant de l'union mystique à l'état caché.

23. — Je viens de présenter la nuit du sens comme renfermant *toujours* l'élément caché. Mais, m'a-t-on objecté, ne se rencontre-t-il pas quelquefois des **exceptions?** Certaines âmes ne peuvent-elles pas recevoir ce degré *d'une manière* incomplète? elles auraient les quatre éléments observables, mais non le commencement latent de l'action mystique de Dieu?

Cette opinion est si voisine de la mienne que je n'oserais guère condamner ceux qui la préféreraient. S[t] Jean de la Croix n'a peut-être voulu parler que de ce qui arrive presque toujours. Quant aux arguments de raison, ils donnent simplement une très grande probabilité à la thèse et dès lors ils n'excluent pas d'une manière absolue des exceptions.

24. — **Historique de cet état.** Il est clair qu'avant S[t] Jean de la Croix, des milliers d'âmes avaient passé par cette contemplation sèche. Mais personne n'avait pris la peine de l'étudier; nul ne l'avait distinguée, soit de l'aridité vulgaire, soit des états mystique voisins. *On ne devinait pas l'élément caché* qui en fait toute la valeur, et par suite on n'y attachait aucune importance.

S[t] Jean de la Croix a fait cette découverte fort utile. On doit l'attribuer à la fois à sa perspicacité et à une assistance du Saint-Esprit. C'est vraiment là l'idée importante qui lui est propre.

§ 2. — Détails divers sur la première nuit.

25. — **Souffrances** qui accompagnent cet état. C'est avec raison que S[t] Jean de la Croix appelle la nuit du sens un purgatoire. On y trouve plusieurs sortes de souffrances, que voici :

26. — 1° Il y a **l'ennui**. Il résulte du premier élément qui est l'aridité. Les facultés s'exaspèrent d'être ainsi désœuvrées. Elles voudraient du mouvement, de la variété; or, les voilà sans cesse condamnées à l'immobilité et à une occupation monotone! Et malheureusement cet état est inévitable. On ne peut pas changer d'oraison à son gré.

Quand cette épreuve dure quelques jours, elle est déjà profondément ennuyeuse. Mais elle se prolonge parfois plusieurs années; et alors elle devient intolérable. Pourvu, bien entendu, qu'au lieu

d'aller chercher sa consolation au dehors, on se maintienne dans le recueillement.

27. — **Comment remédier un peu** à cette souffrance? En se servant d'un livre pour le temps de l'oraison. Quand l'ennui est excessif, c'est déjà un soulagement de faire quelques petites tentatives, quand même on aurait constaté qu'elles réussissent rarement.

28. — 2° Il y a le supplice des **distractions**, qui est encore une suite de l'aridité. Il est plus dur que dans la quiétude, parce que, dans celle-ci, il y a une certaine compensation, la possession de Dieu.

29. — 3° Le troisième élément est une source de souffrances; car c'est la **soif** d'une union plus grande avec Dieu, et elle reste **inassouvie**. Il y a là quelque chose d'analogue à la peine du dam, qui torture les âmes avant qu'elles entrent au ciel.

Ceux qui ne sont jamais sortis de la voie ordinaire éprouvent peu ou point ce besoin douloureux et sans cesse renaissant; et dès lors ils sont portés à s'en étonner. Mais ils devraient admettre que Dieu ne donne pas à tout le monde les mêmes attraits. Il peut très bien, avec une amoureuse cruauté, allumer une grande soif des biens éternels, souffler la nostalgie de l'essence divine, vraie patrie des âmes.

Quelquefois on fait plus que de s'étonner; on blâme cette disposition, on déclare que cette douleur est chimérique. « Tout cela, s'écrie-t-on avec mépris, est un travail de votre imagination! c'est une sotte rêverie. Pensez à autre chose et vous serez guéri » (1). — Précisément, on ne peut pas penser à autre chose. Et il faut s'en féliciter, car si, par impossible, on y réussissait, on serait privé d'une grande grâce : le souvenir amoureux de Dieu.

30. — 4° Le quatrième élément amène aussi des souffrances, car la nature gémit d'être combattue **au sujet des goûts sensibles**. « La première nuit est amère et terrible aux sens... On est plongé dans des torrents d'amertume » (*Nuit*, l. I, ch. VIII).

Ceux que Dieu travaille fortement de cette sorte se sentent souvent envahis par la tristesse, et ils déclarent avec étonnement que cette tristesse est sans cause. Sur ce dernier point ils se trompent.

(1) S[t] J. de la Croix : « On dit à cette âme : Votre état est l'effet de la mélancolie » (*Montée*, prologue).

Sans doute, il n'y a pas de cause particulière, telle qu'une réprimande ou une maladie. Mais il y en a une générale à laquelle ils n'ont pas pris garde, la voici. Les autres âmes ont un certain goût pour leurs occupations habituelles même les plus humbles; elles aiment à exercer ainsi leurs facultés et à échapper aux ennuis de l'inaction. C'est ainsi que les gens du monde, même occupés de la manière la plus futile, évitent la tristesse. De même pour l'ouvrier pris par son travail. Mais supposez que Dieu enlève secrètement ce goût naturel pour toutes les choses terrestres, sans pourtant nous en donner pour celles du ciel, nos facultés sont, dans un état violent, sans cesse appliquées à ce qui leur déplaît; il en résulte une atmosphère de tristesse qu'on respire sans cesse.

31. — 5° Si on n'a pas été instruit sur l'existence de ce genre d'oraison, on a des **doutes** sur la bonté d'une telle voie. On se dit : « Cet état est trop vague pour mériter d'être appelé une oraison. Il faut donc en chercher un autre ». Mais on a beau chercher, on ne peut sortir de son *désert*. Ce trouble part d'une idée trop étroite de ce que doit être l'oraison. Cette dernière consiste essentiellement dans un commerce amoureux avec Dieu; or ici il y en a un, quoique pénible, et on y puise de la force pour l'action, si on laisse la grâce pousser à la générosité.

On se dit encore : « Dans le temps consacré à l'oraison, je ne fais guère autre chose que quand je m'unis à Dieu dans le reste de la journée. Or c'est insuffisant ». — Pardon, c'est suffisant pour vous, et Dieu veut qu'il en soit ainsi; soit pour exercer votre patience, soit pour vous amener aux états mystiques.

Rien n'est plus propre à calmer ces doutes que de savoir que l'on se trouve dans un état connu et approuvé par les maîtres de la vie spirituelle. Mais, pour cela, il faut s'instruire.

Le remède serait de se réjouir par des pensées de foi.

32. — 6° **Le démon** renforce souvent l'épreuve par d'autres souffrances, mais qui ne sont plus, comme les précédentes, les suites *comme naturelles* de cette contemplation sèche. Par exemple, il tourmente par les scrupules.

Ou encore, Dieu permet que nous ayons des maladies, des insuccès dans nos entreprises, de grandes tentations, des tracasseries de notre entourage, etc. (Voir *Nuit*, l. I, ch. XIV).

33. — Au milieu de ces souffrances, la partie supérieure de l'âme peut éprouver **de la paix et de la joie.** C'est le cas seu-

lement des âmes ferventes et très mortifiées; la croix est devenue leur bonheur.

S[t] Jean de la Croix peint cette disposition désirable, qui pourtant, ce semble, ne se rencontre guère que lorsqu'on est arrivé à l'état mystique. Il y a, dit-il. « une *joie intime* que l'âme trouve *en pleine solitude,* dans une attention pleine d'amour à Dieu. Dans ce *bienheureux état*, sa mémoire, son entendement et sa volonté ne produisent aucun [autre] acte, du moins aucun acte raisonné; ses puissances *savourent* en repos la paix intérieure d'une *connaissance générale,* dégagée de toute intelligence distincte » (*Montée,* l. II, ch. XIII).

34. — **L'utilité** de ces épreuves est très grande. Les souffrances qu'on y éprouve sont très méritoires, et le dégoût universel que Dieu inspire pour les biens terrestres est un puissant moyen de perfection. S[t] Jean de la Croix, faisant l'éloge de cet état, va jusqu'à dire : « C'est en vain qu'un commençant s'exerce à bien mortifier ses actes et ses passions; *jamais il n'arrivera* à une entière, ni même *à une notable purification,* si Dieu ne l'opère en lui par la nuit obscure » (*Nuit,* l. I, fin du ch. VII).

Toutefois cette affirmation semble n'être pas absolument conforme à l'expérience. Je crois avoir rencontré des âmes qui sont arrivées à l'état mystique, sans avoir passé par la nuit du sens, mais seulement par d'autres grandes épreuves ayant pour effet le détachement. Dans la période qui avait précédé la quiétude, elles éprouvaient une attention amoureuse à Dieu, mais qui n'avait rien d'amer, de douloureux.

35. — Quelle est **l'issue** de ces épreuves? En un mot, si l'on est dans la nuit du sens, est-on sûr d'arriver tôt ou tard à l'état mystique?

S[t] Jean de la Croix distingue deux cas. Si l'on n'a la nuit du sens que de temps à autre, et que, dans les intervalles, on revienne à la méditation ordinaire, il est probable, pour lui, que Dieu se propose simplement de purifier l'âme, sans vouloir la mener plus haut.

Dans le cas contraire, le saint admet que *généralement* on est destiné à l'état mystique. Il y a probabilité qu'on y arrivera.

Le saint ajoute : « Pourquoi les mêmes moyens ne conduisent-ils pas au même but? Dieu seul le sait » (*Nuit,* l. I, fin du ch. IX). Il y a une différence analogue pour le sort des semences : les

unes ne sont jetées par les vents qu'à la surface de la terre et meurent; les autres pénètrent et grandissent.

Le fait s'explique encore mieux si l'on admet que, par exception, certaines âmes n'ont la nuit du sens qu'à l'état incomplet (**22**), c'est-à-dire sans l'élément caché. Elles n'auraient pas reçu le moindre germe de l'état mystique, et dès lors on ne doit pas être surpris que celui-ci ne finisse point par éclore.

La probabilité d'arriver à l'union mystique est plus grande quand on l'a eue plusieurs fois avant de tomber pour longtemps dans la nuit du sens. On ne saurait admettre que Dieu ait fait un tel don pour le retirer définitivement, à moins qu'on ait été très infidèle à la grâce.

36. — Il faut s'animer de ces pensées pour lutter contre la **tentation du découragement**, qui amène celle du relâchement. Ceux qui, malgré leurs aspirations, se voient ainsi dans une sécheresse prolongée en concluent qu'ils sont abandonnés de Dieu, à cause de leurs infidélités et poussent l'absurdité jusqu'à déclarer que ce rejet est définitif. L'espérance du succès les aurait soutenus dans la lutte, mais quand on croit pouvoir se dire : « Il est clair que je n'arriverai à rien », on perd tout son entrain, et on se laisse facilement aller aux frivolivés et à la dissipation. Ce manque de confiance dans la bonté divine ou ce relâchement empêchent qu'on ne mérite sa délivrance; aussi Dieu est obligé de prolonger ce purgatoire. Plus on va, plus on est tenté de désespérer.

Le directeur doit encourager, consoler les personnes ainsi éprouvées, et ne pas les traiter de tièdes et de négligentes.

37. — Peut-on prévoir la **durée** de l'épreuve? Y a-t-il certaines lois de la Providence ou certains signes qui permettent de prédire une délivrance prochaine?

Hélas! non, S[t] Jean de la Croix le déclare : « Quant à la limite du temps fixé à cette pénitence et à ce jeûne spirituel, *elle est incertaine* » (*Nuit*, l. I, ch. XIV). Il ajoute : « Quant aux âmes généreuses, réellement appelées à cet heureux et sublime état de l'union d'amour [union transformante], quelque rapidement que Dieu les conduise, elles n'en demeurent pas moins un temps assez long au milieu des sécheresses ».

38. — **Pour abréger l'épreuve,** il faut, au contraire, veiller au recueillement, et demander avec instance d'être délivré.

On a alors la vocation à l'état mystique (**21**); or, quand on a une vocation, on *doit* prier pour qu'elle aboutisse et sans retard (Voir encore ch. xxv, **6**). Malheureusement on sent de la difficulté à demander la guérison de son aridité; car elle paralyse, engourdit pour toutes sortes de demandes. Le démon de son côté en dissuade. Il désire vous maintenir dans cet état de souffrances et de ténèbres, et, s'il le peut, dans la tiédeur et la dissipation. Il tremble que vous ne passiez à l'union mystique.

39. — Règles de conduite pour ceux qui se trouvent dans la première nuit. Il y a trois règles à suivre relativement à l'oraison. Elles ont été données pour l'oraison de simplicité (ch. II, **60**), dont celle-ci n'est, si l'on s'en tient aux apparences, qu'un cas particulier.

Ainsi, la première disait de ne pas se faire violence pour produire les actes pour lesquels on sent de la difficulté ou du dégoût. Dès lors, dans la nuit du sens, il faut savoir se contenter de sa contemplation aride, c'est-à-dire de la pensée confuse et générale de Dieu, avec aspiration douloureuse vers lui (1).

Ceux qui passent par cette épreuve tourmentent souvent leurs directeurs « pour qu'ils leur apprennent à faire oraison », ce qui signifie : une oraison très occupée. Ils s'informent des livres nouveaux, espérant y découvrir des procédés infaillibles. Ces tentatives sont une preuve de bonne volonté, mais elles échoueront. Car, pour réussir, elles auraient besoin des facultés sensibles, que la nuit du *sens* a précisément pour effet de paralyser. Il ne reste donc qu'à se résigner à cette situation affreuse : accepter franchement une oraison dont le fond est le *repos dans la souffrance*.

Il est vrai qu'on sera souvent assailli par un scrupule : « Cette règle, se dira-t-on, suppose de l'impuissance. Mais la mienne est-elle réelle? Ne puis-je pas, sans me forcer outre mesure, suivre et développer un point de méditation »? — Vous constaterez que non.

(1) S[t] Jean de la Croix, parlant de cette contemplation aride : « Ah! si les âmes qui sont dans cet état... consentaient à ne plus se préoccuper que d'une seule chose, se livrer au Seigneur, s'abandonner à sa conduite, l'écouter dans l'intime de leur cœur avec une amoureuse attention et recevoir ses divines leçons! Alors dans cette sainte oisiveté et cet oubli général, elles se sentiraient merveilleusement sustentées par cette nourriture intérieure. C'est, en effet, dans le repos le plus complet et dans le sommeil des puissances de l'âme que cet aliment délicieux produit ses effets » (*Nuit*, l. I, ch. IX).

C'est la réponse à donner aux directeurs qui disent avec un peu d'agacement : « Quelle âme compliquée ! Faites donc comme tout le monde ! » — On ne demanderait pas mieux ; mais on ne peut pas. Acceptons donc l'action divine telle qu'elle est.

§ 3. — La seconde nuit de l'âme.

40. — Sa nature. Ce que S[t] Jean de la Croix appelle *seconde nuit* de l'âme est l'ensemble des états mystiques inférieurs au mariage spirituel.

Il lui donne encore le nom de *nuit de l'esprit*. C'est avec raison, puisque dans toute la série mystique, l'esprit reste « dans l'obscurité divine ».

Il l'appelle enfin le *second purgatoire*. Ce terme peut surprendre, puisque dans l'état mystique il y a de grandes joies. Mais nous avons vu qu'elles sont très mêlées de souffrances (ch. XI, **10**).

41. — L'interprétation que je viens de donner de la pensée du saint m'a parfois été **contestée**. On m'a dit, par exemple : la seconde nuit ne consiste qu'en une vue pénétrante de nos misères et de notre néant.

Je crois que ce n'est pas aussi simple ; sans cela le saint aurait pu s'expliquer en quelques lignes. Je discuterai dans un autre chapitre la manière, inexacte suivant moi, dont le saint a été résumé par certains auteurs (ch. XXXI, § 6).

Ne nous étonnons pas de ces divergences entre commentateurs. Le saint n'a pas cherché à procéder rigoureusement par définitions complètes. Quand un état renferme plusieurs éléments, il ne les indique parfois que çà et là, en les rattachant à un autre plan, par exemple à un enseignement ascétique ; il ne les groupe donc qu'imparfaitement. Aussi, en le citant, j'ai dû prendre mes textes dans des endroits très différents. On conçoit qu'avec ce mode de rédaction, les commentateurs puissent passer à côté de certaines phrases essentielles, sans en apercevoir la portée.

42. — Voici quelques citations justifiant ma manière de comprendre la seconde nuit :

1° « Cette [seconde] nuit obscure est une influence de Dieu sur l'âme... Les théologiens lui donnent le nom de *contemplation in-*

fuse ou *théologie mystique* » (*Nuit*, l. II, ch. v). Ce texte suffirait à lui seul à établir ma thèse.

Le saint ajoute : « L'âme demeure *passive*, se bornant à attendre amoureusement le Seigneur, à l'écouter, à recevoir ses lumières, *sans chercher à comprendre* comment se produit cette *contemplation infuse*... La céleste lumière de la contemplation... jette l'âme dans les ténèbres spirituelles, car sa clarté surpasse les forces intellectuelles de l'âme et paralyse son *mode naturel de comprendre*. C'est pourquoi saint Denis et les autres théologiens mystiques appellent cette *contemplation infuse* un rayon de ténèbres, la nommant ainsi par rapport à l'âme qui n'est pas encore purifiée et éclairée » (*ibid.*).

Voir des passages analogues : *Nuit*, l. II, ch. XVII; *Montée*, l, II, ch. VIII; *Cant.*, str. 27, 29.

2° « La nuit de l'esprit... est appelée voie illuminative ou voie de *contemplation infuse*. Dieu, par lui-même, nourrit l'âme et la sustente, *sans qu'elle y coopère* d'aucune manière par actes discursifs » (*Nuit*, l. I, ch. XIV).

Le saint répète que cette nuit renferme une contemplation. Or il indique ce qui, pour lui, est synonyme de ce dernier mot : « La théologie mystique est la connaissance *mystérieuse* et surnaturelle de Dieu. Les personnes spirituelles la nomment contemplation » (*Cant.*, str. 27).

3° Dépeignant l'âme qui a subi la nuit du sens, le saint ajoute : « C'est alors que Dieu *lui-même* remplacera les anciens vêtements de l'âme par de *nouveaux*. En lui ôtant l'intellect du vieil homme, il lui donnera sur son être *une connaissance nouvelle, puisée en lui-même*,... et un amour nouveau par lequel elle aimera Dieu en Dieu » (*Montée*, l. I, ch. v).

4° « L'âme semble dire : je suis sortie de moi-même [pendant la première nuit], dans la pauvreté et le dépouillement de toute pensée humaine, c'est-à-dire au milieu des ténèbres de mon entendement, des angoisses de ma volonté, du travail et des efforts de ma mémoire... J'ai renoncé à mes conceptions basses et imparfaites, à ma faible et *misérable manière d'aimer Dieu et de le goûter*... J'ai quitté ces vils procédés pour être *élevée à des opérations et à des communications toutes divines*. En d'autres termes, mon entendement, d'humain qu'il était, *est devenu tout divin*... Il n'a plus la portée faible et bornée d'autrefois... Ma

volonté est sortie d'elle-même *pour être divinisée*... Toutes les forces et les affections de mon âme, sont renouvelées et *perdues dans les délices de la Divinité* » (*Nuit,* l. II, ch. IV).

5° Comparant les deux nuits, le saint caractérise ainsi la seconde : « Il s'y allume dans l'esprit un feu d'amour accompagné d'une certaine manière de *sentir Dieu;* on le devine (*barrunto*), quoique l'entendement soit dans l'obscurité et ne distingue rien de particulier... L'âme ne concourt à cet amour que d'une manière *passive,* parce qu'il est infus surnaturellement. Cet amour est déjà un *premier degré* de la *très parfaite union* [le mariage spirituel], et il participe dans une certaine mesure à sa propriété d'être *plutôt l'œuvre de Dieu* que celle de l'âme. La coopération de celle-ci consiste à donner un *simple* et amoureux *consentement* » (*Nuit,* l. II, ch. XI).

6° Le saint dit que les extases appartiennent à cette période et diminuent définitivement vers sa fin (*Nuit,* l. II, ch. I).

7° Nous avons prouvé précédemment que la première nuit est déjà de l'état mystique, quoique inconscient (**19**). La seconde nuit, étant le développement de la première doit donc aussi être de l'état mystique, et dans un degré plus avancé, lequel ne peut être que l'état conscient.

8° Quand on porte une vue d'ensemble sur les règles de conduite, données par le saint pour la seconde nuit, on voit qu'elles se résument en ceci : accepter que dans l'oraison l'*esprit* s'élève à un mode *nouveau,* et plus haut, d'opération. De même que pour la première nuit, elles se réduisent à *accepter* que le *sens,* c'est-à-dire les facultés sensibles, cessent d'agir.

9° Enfin il ressort de tout le livre II de la *Nuit obscure* que le mariage spirituel est le terme de cette seconde nuit. Or cela n'est vrai que pour des états mystiques. La même idée est indiquée par le titre du premier traité : *Montée du Carmel.* Cette ascension a pour but le sommet. Or le saint dit que ce sommet est l'*union consommée* (*Montée,* Préliminaires, et l. I, ch. XIII). Voir encore le résumé des deux nuits dans la *Vive Flamme,* str. 3, vers 3, § 5 et 6, et str. 1, vers 4.

§ 4. — Question de terminologie.

42. — Signification du mot foi pour S[t] Jean de la Croix.

Le saint dit souvent que l'on arrive à l'union consommée par le chemin de la foi. Est-ce à dire que la contemplation mystique soit simplement une connaissance de foi? Ce qui semblerait insinuer qu'elle n'est pas expérimentale.

Tout dépend de la signification plus ou moins large qu'on donne au mot foi. Dans le sens large, c'est toute connaissance surnaturelle inférieure à la vision béatifique. Mais entre la foi prise dans un sens plus restreint et la vision intuitive, il y a un intermédiaire, à savoir, la *science infuse,* qu'on appelle encore *la foi éclairée* par un don du Saint-Esprit. La foi stricte croit uniquement sur le témoignage d'un autre, c'est-à-dire de Dieu. La science infuse va plus loin; elle commence à faire voir avec plus ou moins de clarté. La contemplation mystique est un acte de science infuse.

Or, S[t] Jean de la Croix prend le mot foi dans le premier sens, le sens large (1); et de la sorte, il peut dire que la contemplation mystique est dans le domaine et la ligne de la foi.

Mais le sens usuel est le second (2). Il est donc à craindre que les lecteurs ne comprennent à leur manière habituelle ce que le saint a dit d'après la sienne. Les quiétistes trouvaient leur compte à cette interprétation fausse, qui semblait n'attacher d'importance qu'à leur oraison simplifiée, qu'ils qualifiaient de *foi nue* (3). En un mot, ils tâchaient par là de faire confondre la contemplation mystique avec l'acquise, que seule ils estimaient.

44. — Même en prenant le mot foi dans le sens restreint, il reste vrai que, par certains caractères, la foi et la contemplation mystiques ont de grandes ressemblances : 1° elles proviennent d'une lumière surnaturelle; 2° elles sont plus élevées que la raison ; 3° elles sont obscures; 4° enfin la contemplation porte sur des matières de foi. Elle est dans l'ordre de la foi.

(1) Partout on le voit par le contexte. Voici entre autres une définition qui ne s'applique pas à la foi prise dans le sens strict : « Ne cherchez jamais à vous contenter de ce que vous comprenez de Dieu, mais nourrissez-vous plutôt de ce que vous ne comprenez pas en lui... C'est là en vérité *le chercher par la foi* » (*Cantique*, str. 1, vers 1).

(2) Le cardinal Bona prend le mot foi dans le sens usuel quand il dit de la haute contemplation : « Cette vision est un *milieu* entre la connaissance obscure qu'on a ici-bas par la *foi* et la connaissance claire que donne la lumière de gloire dans la patrie céleste » (*De discretione Spir.*, c. XVIII, n° 5).

(3) Ce mot peut avoir un sens orthodoxe. Mais on a souvent oublié de le définir ou, ce qui revient au même, de dire à quoi on l'oppose.

CHAPITRE XVI

NOUVEAUX DÉTAILS SUR LA QUIÉTUDE (PREMIÈRE ÉTAPE DE L'UNION MYSTIQUE).

1. — Rappelons sa **définition.** C'est l'union mystique, quand l'activité divine est encore trop faible pour empêcher les distractions (ch. III, **8**).

Elle est appelée par S[te] Thérèse la *seconde eau céleste* (*Vie*, ch. XIV, XV), la *quatrième demeure du Château* intérieur et le *goût de Dieu* (*Château*, 4, ch. II).

Je n'ai pas à décrire ici cet état dans son ensemble. Ce travail est déjà fait implicitement, puisque les divers caractères, indiqués précédemment pour toute union mystique, s'appliquent à la quiétude, comme cas particulier. Ils sont seulement moins accusés que dans les degrés d'oraison plus élevés. Il ne reste donc qu'à exposer quelques détails propres à cet état.

§ 1. — Ses phases successives.

2. — Voici l'**ordre** que Dieu semble adopter *généralement* pour les premières grâces mystiques (1).

3. — 1° **Dans les commencements**, l'oraison de quiétude n'est donnée le plus souvent que de temps en temps, et quelques minutes seulement ; par exemple, la durée d'un *Ave Maria*. (Il en est de même pour l'union pleine.) C'est ce qui est arrivé à S[te] Thérèse, âgée alors de vingt ans (*Vie*, ch. IV, VI).

(1) Parmi les enquêtes à faire sur la mystique, celle sur la durée et le mode de développement des *étapes* fixées par Dieu serait une des plus intéressantes.

Cette grâce survient alors subitement et quand on n'y songe pas. Tout à coup on est pris par un recueillement inusité, dont on s'aperçoit fort bien. On est envahi par un flot divin qui vous pénètre. On reste immobile dans cette douce impression. Puis tout s'évanouit d'une manière aussi subite. Les commençants éprouvent de la surprise, car ils se sentent saisis par une action dont ils ne démêlent pas entièrement la nature. Mais ils se laissent aller à ce courant, parce qu'ils constatent à première vue que c'est une occupation pieuse. Ils remettent à un autre moment le soin de l'examiner de plus près.

Chez d'autres personnes, ces grâces paraissent être venues peu à peu, insensiblement.

4. — 2° **Époque** où cette grâce commence à apparaître. C'est généralement quand déjà on est arrivé à l'état d'oraison qui en est voisin, c'est-à-dire à l'oraison de simplicité ; on retombe alors le plus souvent dans ce dernier état quand on n'éprouve pas la quiétude.

C'est souvent vers cette période de début, tantôt avant, tantôt après que l'oraison de simplicité devient aride (1) (Voir ch. II, **21**).

5. — 3° **Cessation.** Un degré d'oraison n'est pas un état définitif excluant des retours en arrière. Parfois après quelques grâces mystiques, Dieu les interrompt pour longtemps, et même pour plusieurs années. Ce fut le cas de Ste Thérèse. Elle eut dix-huit à vingt ans d'interruption presque complète (*Vie*, ch. VIII, XXIII). C'est là sans doute une punition de nos infidélités. Dieu veut que, pour continuer à recevoir ses faveurs, nous renoncions à une foule de frivolités et que nous entrions résolument dans la voie de la croix.

Peut-être encore met-il à l'épreuve la confiance que nous avions dans sa bonté. Le démon nous dit tout bas : « A quoi bon faire oraison? Tu es rejeté, tu ne retrouveras pas les biens perdus ». Dieu veut que nous espérions contre toute espérance, comme Abraham.

6. — 4° Enfin il vient un temps où la quiétude est non seulement très fréquente, mais **habituelle dans l'oraison**. On l'a

(1) Deux personnes m'ont dit que leur oraison de simplicité était toujours restée consolante, avant d'arriver à une quiétude fréquente. Mais l'une d'elles, au moins, avait passé par d'autres épreuves suffisamment rudes.

comme par état, comme à son gré (1). (Voir S[t] Jean de la Croix, *Montée*, l. II, ch. xv).

Dans ce cas, il en est de même en dehors de l'oraison, *chaque fois que la pensée de Dieu se présente*, par exemple, dans une conversation. C'en est assez pour qu'on se sente saisi par l'action divine. Si alors cette action est forte, on se trouve gêné dans son occupation ; mais le plus souvent tout disparaît rapidement. D'autres fois l'opération divine a comme une influence sourde qui se prolonge au milieu des affaires extérieures.

7. — Alternatives d'intensité. Quand on est arrivé ainsi à l'*âge* de la quiétude habituelle, on ne vit pas pour cela sans interruption dans l'abondance. Tantôt l'état mystique vous saisit très fortement, tantôt il est faible. De sorte que la vie se passe dans une suite d'alternatives de richesse et de demi-pauvreté.

§ 2. — Comment le directeur peut-il discerner si une personne a eu de la quiétude?

8. — Le directeur peut être amené de plusieurs manières à **se poser la question** suivante : Telle personne a-t-elle eu de l'union mystique?

Tantôt elle a éprouvé des craintes en voyant le silence et le repos de son oraison, qu'elle prend pour de l'oisiveté. Et alors il y a lieu de savoir si c'est de la quiétude ou l'oraison de simplicité. Tantôt certains détails semblent indiquer qu'il s'est passé quelque chose d'extraordinaire. La personne elle-même le sent d'une manière confuse et elle voudrait qu'on l'éclairât à ce sujet.

9. — Étant donné qu'il ait paru utile de chercher à faire ce discernement, il faut recourir à des **interrogations.** Que demandera-t-on?

La méthode la plus naturelle, la plus rationnelle, est de chercher si l'oraison présente tous les caractères de l'union mystique, sans en oublier un seul. Ces caractères ont été ramenés ci-dessus

(1) Je dis : « *comme* à son gré », pour faire comprendre que cette facilité n'est pas contraire à la définition des grâces mystiques (ch. I, 1). En effet, il reste vrai, même ici, que notre volonté ne produit pas *directement* l'état mystique ; elle se contente de nous mettre en oraison ; Dieu fait le reste. Il lui plaît de fixer que certaines conditions seront suffisantes pour qu'il daigne opérer ; nous nous bornons à remplir ces conditions.

au nombre de douze; on n'a qu'à parcourir la liste, en rattachant à chaque titre quelques-uns de ses développements. On aura soin que la question ne soit pas posée de manière à dicter pour ainsi dire la réponse. Il faut se défier aussi des réponses par oui ou par non. Il arriverait facilement qu'elles seraient lancées sans réflexion.

Si l'on ne veut pas s'astreindre à questionner ainsi d'après une liste préparée d'avance, et coordonnée avec soin, on s'expose à commettre des oublis, et, par suite, à n'arriver qu'à une lumière incomplète. Un médecin ne se contente pas, pour diagnostiquer une maladie, de deux ou trois questions laissées à l'inspiration du moment.

10. — Dans cette interrogation, il y a une **précaution** à prendre pour les deux caractères fondamentaux. Il faut, du moins au début, atténuer le premier et ne pas demander à la personne si elle a *réellement* senti la présence de Dieu. L'idée d'une telle grâce paraît trop hardie à un commençant; on rencontrerait des doutes et des objections. Il suffit de savoir si elle *pensait* à Dieu et à sa présence; si le fond de l'occupation était de lui être uni, d'être recueilli. On remettra à plus tard une étude plus précise.

De même pour le second caractère. On interrogera en se conformant à l'énoncé strict de la thèse (ch. VI, **5**), c'est-à-dire en évitant les termes de sens spirituels et de toucher spirituel, auxquels le débutant n'a pas assez réfléchi.

Je ne me suis pas astreint moi-même à ces précautions quand j'ai exposé les deux caractères fondamentaux. C'est que le but du directeur est complètement différent du mien. On ne lui demande pas, comme à moi, de préciser une doctrine, mais d'utiliser des informations personnelles; il ne s'agit pas de sonder la nature intime de l'état mystique, mais de juger quelqu'un. Et pour cela il est sage, du moins au début, de se borner aux données que le dirigé peut fournir avec certitude.

11. — Quant aux dix caractères secondaires, ils sautent aux yeux. La personne les **reconnaîtra sans peine**, si son état a été tant soit peu accusé.

En effet quoique ces dix caractères soient surnaturels dans leur cause, du moins ils sont d'ordre commun si on les considère en eux-mêmes, et dès lors ils sont plus accessibles à notre intelligence. Presque tous sont simplement l'*exclusion de certains actes*

naturels, par exemple, l'exclusion des images sensibles, ou du mouvement physique, ou du discours, ou de la facilité à analyser son état, etc... Les actes de ce genre étant bien connus d'avance, leur absence se reconnaît sans effort.

Mais pour les deux caractères fondamentaux, il en est autrement. Ce sont non plus des exclusions, mais des réceptions positives et d'ordre surnaturel. Il faut que Dieu donne une lumière nouvelle pour qu'on les discerne bien.

12. — Cette méthode est **très facile** pour le directeur, qui n'a pas à errer à l'aventure, à se frayer lui-même un chemin en pays inconnu. Il en est de même pour le dirigé qui, pour répondre exactement et clairement, n'a besoin d'aucune préparation, d'aucun examen préalable. Il en serait tout autrement si, au lieu de lui demander des réponses à des questions précises, on exigeait qu'il rédigeât seul une relation sur sa vie spirituelle. Il se fatiguerait à chercher les idées et les mots; le plus souvent, ce serait pour aboutir à des phrases vagues et insuffisantes.

13. — **Objection.** Quand une personne vous décrit l'état mystique qu'elle croit de bonne foi avoir éprouvé, et qu'elle se sert de termes très exacts, on peut toujours craindre qu'elle ne répète simplement les mots qu'elle a lus dans des livres mystiques; elle récite sans comprendre?

Je réponds qu'on ne peut guère réciter tant de choses difficiles à moins de se contredire et de divaguer. En pratiquant pendant quelque temps une personne (supposée de bonne foi), un homme du métier saura très bien distinguer si elle a vécu ce qu'elle raconte. Il y a mille nuances qui ne s'inventent pas. Toutefois un ignorant pourra s'y tromper.

L'objection prouverait tout aussi bien que les médecins ne peuvent jamais se fier aux dires de leurs malades. Peut-être ceux-ci récitent-ils des phrases lues dans les journaux ou les prospectus de pharmaciens?

14. — Souvent le **cas** examiné par le directeur sera **douteux** (1). Il en est ainsi quand les divers caractères de l'union

(1) De cette incertitude, on a parfois tiré à tort l'objection suivante : Les caractères qu'on attribue à l'état mystique sont insuffisants pour le différencier de l'oraison ordinaire. — Ils sont suffisants si on les considère en eux-mêmes ; exemple : percevoir est autre chose que concevoir. Mais, pratiquement, ils peuvent être si obscurs qu'on ne les discerne pas bien. Cet inconvénient est inévitable, puisqu'il n'y a pas toujours de saut très brusque entre l'oraison ordinaire et l'état mystique. On

mystique ne se sont pas manifestés bien nettement. Ou encore le directeur n'a pas affaire à une personne instruite en ces matières, sachant observer les faits avec calme et précision, connaissant ou devinant les termes exacts dont il faut se servir. Souvent même le langage renferme des contradictions. En vain, pour aider ces personnes, on les questionne. Elles comprennent de travers ou, dans leur émotion, répondent presque au hasard.

15. — Dans ces cas douteux, il ne faut pas s'acharner à questionner, mais **attendre** en paix, parfois très longtemps. Il y a seulement un point qu'il faut fixer : la personne a-t-elle dépassé la voie de la méditation? En savoir davantage serait utile, mais n'est pas nécessaire. En effet, si le directeur entreprend cette enquête, c'est surtout pour résoudre deux problèmes pratiques : 1° Faut-il permettre à cette personne de suivre sa voie? 2° Faut-il lui permettre de se dispenser de certains exercices de dévotion?

Or, pour répondre à la première question, il n'y a pas besoin de distinguer entre la quiétude et l'oraison de simplicité. Les constatations sont les mêmes dans les deux cas, à savoir : 1° que l'occupation est bonne en elle-même et sainte ; 2° qu'on y a de la facilité ou même de l'attrait ; 3° qu'elle est profitable (ch. II, **52**).

16. — Quant à la **seconde question**, c'est-à-dire de savoir s'il faut omettre telle prière vocale, tel exercice de dévotion, il suffira de demander à la personne pour quel motif elle désire cette suppression. Est-ce par caprice? par singularité? ou bien éprouve-t-elle une vraie difficulté?

Dans ce dernier cas, on donnera pour règle de ne pas se faire violence. Et le directeur se préoccupera surtout de rassurer les âmes à qui ces voies nouvelles causent de la crainte.

17. — Par des arguments tout semblables, on verrait que si le directeur ou la personne elle-même **croient à tort** que l'oraison a dépassé celle de simplicité, cette illusion n'a aucun inconvénient pratique.

Nous verrons qu'il n'en est pas de même de l'illusion qui consisterait à croire à tort qu'on a eu des révélations.

De même si quelqu'un a eu de l'oraison extraordinaire, il im-

reste hésitant en face de certaines transitions presque insensibles. De même les médecins ont pu préciser les caractères propres à certaines maladies, qui ainsi sont différenciées spéculativement, scientifiquement, de toute autre. Mais dans la pratique, on se trouve embarrassé, parce que ces caractères sont à peine visibles. On ne peut exiger de la science médicale qu'il en soit autrement.

porte peu qu'il croie être arrivé à l'union pleine quand il en est simplement à la quiétude.

18. — Si le directeur a reconnu dans une personne de l'oraison extraordinaire, doit-il lui **cacher son opinion**, pour la maintenir dans l'humilité?

Il doit tout au moins l'éclairer assez pour lui indiquer la vraie conduite à suivre et dissiper ses craintes. Je préférerais même qu'on agît plus franchement et qu'on donnât à lire quelque livre où l'état soit bien décrit. Pour maintenir dans l'humilité une personne qui n'a pas dépassé la quiétude, il y a un moyen très simple. Au lieu d'essayer de lui persuader qu'elle n'a rien eu d'extraordinaire (ce qui oblige à lui supposer un peu trop d'ingénuité), il n'y a qu'à lui expliquer que son degré est bien peu de chose en comparaison de ceux auxquels d'autres âmes sont élevées. On ne dira ainsi que la vérité.

19. — De son côté, la personne qui se croit favorisée fait bien de **chercher la lumière** sur son état. C'est le moyen d'éviter de fausses règles de conduite et de coopérer à l'action divine.

20. — **Degré de certitude.** Je supposerai que la personne examinée est regardée comme un esprit assez sérieux pour qu'on puisse se fier à ses réponses. Si, au contraire, elle était crédule, mal équilibrée, l'examen serait presque inutile; ce qu'elle dirait aurait peu de valeur. Mais il est facile d'être renseigné d'avance sur ce point. De tels défauts se montrent en maintes occasions.

Je supposerai de plus que l'oraison qu'on examine présente bien nettement tous les caractères ci-dessus. Je dis qu'*alors on peut être moralement certain que c'est de l'union mystique*.

En effet, ce qu'on pourrait craindre, ce serait une contrefaçon du démon ou de notre propre esprit. Montrons que cette double crainte serait sans fondement.

21. — Et d'abord, le **démon** ne peut imiter l'état mystique. C'est la doctrine de Ste Thérèse et de St Jean de la Croix. Voir les citations (n° **40**).

En premier lieu, il y a un caractère que le démon se gardera bien d'imiter, du moins avec vérité, c'est l'impulsion aux vertus. Puis, le fond même de cette oraison surpasse sa puissance, tandis que le contraire a lieu pour les révélations et les visions, du moins celles qui ne sont pas purement intellectuelles. Car, d'après la doctrine scolastique, les anges bons ou mauvais ne peuvent

pas agir directement sur notre intelligence, ni sur notre volonté. Ils opèrent seulement sur nos facultés inférieures, l'imagination et la sensibilité, et encore ils le font seulement par l'entremise du corps (1). Le démon, comme le bon ange, peut donc susciter des images sensibles, ainsi qu'un plaisir et des émotions du même ordre. Mais les auteurs mystiques déclarent tous que cet ébranlement des facultés inférieures est impuissant à provoquer la connaissance mystique de Dieu et l'union correspondante.

22. — De même il ne peut pas y avoir contrefaçon venant de **notre propre esprit.** La vraie contemplation mystique a un ensemble de caractères que jamais nous ne reproduirons à volonté. L'imitation serait si grossière qu'elle sauterait aux yeux. Aussi les auteurs n'ont jamais songé à signaler ce danger comme possible, tandis qu'ils font tout le contraire pour les révélations. Il y a, du reste, une circonstance qui pourra toujours rassurer le directeur et le pénitent lui-même; ce sont les étonnements qu'éprouve ce dernier au sujet de son oraison, ses objections, ses difficultés. Sa pensée constante peut être résumée ainsi : « Je ne me serais pas figuré que les choses se passeraient ainsi; ce serait mieux autrement ». Si au contraire cet état était un produit de son esprit, il cadrerait avec ses idées préconçues au lieu de les choquer. Il ne demanderait pas sans cesse qu'on lui explique son œuvre. Il la trouverait fort intelligible.

23. — **L'imagination** surtout est impuissante à imiter l'union mystique, puisqu'elle ne peut que représenter des images sensibles, ce qui est tout l'opposé de l'état dont il s'agit. Bien plus, les personnes chez qui cette faculté domine n'ont pas de pente du côte de cette union. Ce qui les attire, ce sont les apparitions de Notre-Seigneur ou des saints, et les entretiens avec eux. Mais ils n'éprouveraient que de l'ennui dans une oraison qui est vide d'images et de raisonnements. En un mot les imaginatifs tendent naturellement et fortement à donner un aliment à leur imagination, non à la condamner au jeûne.

(1) St Thomas (1, q. 111, a. 3, ad 3) et Suarez (*De Angelis*, l. VI, c. XVI, nos 10, 12) disent que pour nous insinuer des pensées et des sentiments, ils se servent uniquement « du fluide nerveux et des humeurs (*spiritus et humores*). C'est par la même voie que les esprits angéliques font l'opération inverse, qui consiste à deviner nos pensées.

§ 3. — Quelques autres faits d'observation.

24. — Le **sommeil naturel** peut très bien, hélas! nous surprendre pendant l'oraison de quiétude. Certaines personnes fatiguées y sont fort exposées pendant les exercices du matin ou ceux du soir.

On peut aussi éprouver un demi-sommeil dans les conditions suivantes. Soit une personne qui éprouve, la nuit, des insomnies. Elle est alors dans un état d'assoupissement, intermédiaire entre la lucidité de la veille et le sommeil; tantôt elle se réveille davantage; tantôt elle arrive à dormir, pour reprendre à nouveau un peu de connaissance. Si, pendant ce temps, on était à l'état naturel, il arriverait que tantôt l'imagination se promènerait capricieusement, et tantôt elle s'obstinerait à nous ramener le souvenir d'une affaire qui nous a préoccupés. Mais si la personne a la quiétude *chaque fois qu'elle pense à Dieu,* cette oraison vient souvent remplacer, en partie, les divagations de l'imagination. Ce n'est pas un état spécial d'oraison; mais le mélange de deux états, l'un naturel, l'assoupissement, l'autre surnaturel.

25. — Par contre, l'extase ou les états voisins ont-ils assez de force pour *refouler* pleinement le sommeil, du moins pendant quelques heures? — Je le suppose; mais nous en sommes réduits ici à de simples probabilités.

Je me figure même que l'extase peut faire davantage, et *remplacer* le sommeil, dans une forte mesure, sans que le corps en éprouve d'inconvénients; de telle sorte que, pendant le jour, on ne sente ni plus ni moins de fatigue que si, durant la nuit, on était resté à l'état naturel. Cela expliquerait pourquoi quelques saints pouvaient, sans s'épuiser, passer comme S[t] François Xavier, une grande partie des nuits en prière. S[t] Pierre d'Alcantara, dit S[te] Thérèse, passa quarante ans sans dormir plus d'une heure et demie par nuit (*Vie,* ch. XXVII).

26. — **Dons ajoutés à la quiétude.** J'ai déjà signalé que, dans cette oraison, l'étreinte unitive peut s'élever jusqu'à l'*embrassement spirituel,* et qu'à certains moments l'âme est envahie par une *délectation très vive* (ch. XI, 5).

27. — Une troisième grâce peut aussi survenir : on commence, mais très faiblement, à avoir une **certaine vue de Dieu.** Ce n'est plus seulement par un toucher interne qu'on l'atteint. Il semble qu'une nouvelle manière d'agir se produit dans l'âme, et on la compare à un regard. Ce regard se tend vers quelque chose d'extérieur, de subtil, de mystérieux, d'immense, que l'on peut comparer à une atmosphère brumeuse et lumineuse (1). Mais on sent que cette lumière n'est pas matérielle, que cet espace n'est pas celui où se trouvent les corps. Si elle est faible, on ne l'aperçoit que devant soi et vers le haut : sinon elle vous environne de toutes parts ; son aspect est uniforme dans toutes les directions (2). En vain on essaierait d'analyser cette sensation, pour mieux la comprendre, on n'y découvrirait rien de plus.

En même temps elle produit un grand plaisir, sans qu'on puisse dire pourquoi.

Elle ne cause presque pas de ligature et n'est pas gênée par la marche et les mouvements extérieurs. C'est là une différence avec le toucher mystique.

28. — Parfois cette manifestation **s'élève un peu plus.** On sent dans cette immensité un être majestueux qui vous remplit de crainte ou d'amour. On sent même parfois son regard.

Il semble que S[te] Thérèse ait fait allusion à ces *vues anticipées* dans le ch. XVII de sa *Vie*. Elle parle d'une variété d'union mystique, qui a les deux caractères suivants : 1° « L'entendement, cessant de discourir, reste absorbé dans la jouissance et la *contemplation de Dieu*. Il découvre alors *tant de merveilles*, que l'une lui faisant perdre l'autre de vue, il ne peut s'attacher à aucune en particulier et est incapable d'en faire rien connaître. » Il y a donc une vue de quelques attributs divins ; 2° cet état, quoique « absorbant » se rattache à la quiétude. Car la sainte dit qu'il est inférieur à l'union pleine (qu'elle avait décrite précédemment)

(1) Il ne faut pas la confondre avec la brume dont j'ai parlé ch. XIII. 4, et qui affecte les yeux du corps.

(2) S[t] Alphonse Rodriguez faisait sans doute allusion à cette circonstance, lorsqu'il écrivait : « Les yeux du corps voient ce qui est devant eux, non ce qui est derrière ; mais les yeux de l'âme, qui est esprit, non seulement voient ce qui est devant, mais ce qui est derrière, à droite et à gauche. Ainsi l'âme qui est *enfermée au milieu de Dieu*, jouit de Dieu, le voit et le connaît de toutes parts à l'aide de cette vive lumière que Dieu lui communique pour le *voir* et le *goûter*. Mais elle ne le comprend pas, car lui seul se comprend » (*Vie* du saint d'après ses mémoires. Edition Retaux, 1890, n° 12).

et elle confirme cette appréciation en ajoutant qu'on souffre des distractions.

29. — Il a été dit (ch. v, **12**) que la quiétude fait sentir Dieu comme présent dans l'âme. Mais dans le cas spécial qui nous occupe, Dieu se manifeste en même temps comme **présent au dehors.** Bien plus, si cette clarté est forte, si elle devient un abîme de lumière et se fait attirante, alors, au lieu d'être porté à se replier sur soi-même pour jouir de Dieu, on voudrait s'élancer loin du corps, pour se perdre dans cette nuée spirituelle et trouver plus pleinement celui qui s'y cache. Chez les extatiques, cette tendance vers le dehors se manifeste souvent à leur insu par leurs gestes et attitudes : Ils ont les yeux et les bras levés vers le ciel.

En résumé, l'impression d'extériorité ne forme pas le fond de la quiétude. Elle ne fait que s'y ajouter quelquefois.

30. — Cette vue, tout intellectuelle qu'elle est, ne me paraît pas séparée d'un **acte d'imagination concomitant.** L'imagination, qui a besoin d'agir, cherche à imiter l'impression intellectuelle en représentant un espace lumineux. Elle donne un minimum de représentation. Mais voici qui me prouve son existence : plusieurs personnes m'ont dit : « Je vois comme une atmosphère blanchâtre ». Or parler de couleur, c'est indiquer un élément qui appartient à une faculté sensible. De même on disait qu'on la voyait devant soi. Cette localisation de l'être divin suppose un concours de l'imagination.

Toutefois il ne faut pas aller jusqu'à prétendre qu'ici l'imagination fait tout et qu'on est dans l'illusion en croyant à l'existence d'une vue intellectuelle et surnaturelle. Il y a une preuve claire du contraire : c'est qu'on n'éprouverait aucun plaisir à regarder une image aussi déliée et appauvrie, et qu'on ne chercherait pas à y revenir. Qui donc se résignerait à regarder longtemps un brouillard matériel, ou une feuille de papier blanc?

31. — Au risque de paraître trop subtil, j'ajoute un dernier renseignement. Comme il n'a pas grande importance, le lecteur peut ne pas s'y arrêter, s'il le trouve inintelligible.

Voici le fait. Quand Dieu envoie, mais faiblement, la lumière intellectuelle dont j'ai parlé, certaines circonstances extérieures peuvent influer sur la **facilité** qu'on a **de la discerner.** Supposons que vous soyez dans un lieu éclairé. Si vous avez les yeux fermés, vous pourriez croire que le discernement sera plus facile

que s'ils sont ouverts, car alors il est plus aisé d'être attentif.

Or on constate, au contraire, que le discernement est moins facile. Il faut en chercher la cause dans l'acte imaginatif qui, comme je l'ai dit, vient s'associer à l'impression intellectuelle. Suivant qu'il est lui-même plus ou moins net, il rend cette impression plus ou moins saisissable.

Voyons donc ce qui se passe pour l'acte imaginatif dans les deux cas signalés. Si les yeux sont fermés, ils voient seulement les paupières lumineuses, et reçoivent ainsi la sensation d'une étendue blanche, uniforme, sans contours déterminés. L'acte imaginatif, étant tout semblable, ne se discerne plus bien de cette impression corporelle, malgré l'attention qu'on y porte, et la vision surnaturelle, qui est faible et subtile, se ressent de cette confusion.

Si, au contraire, les yeux sont ouverts, ils perçoivent des objets multiples, variés de forme et de couleur. Il arrive alors, et on le constate, qu'une telle variété fait ressortir, par contraste, l'acte imaginatif qui, nous venons de le dire, est d'espèce tout opposée. Il devient plus saisissable, et avec lui la vision intellectuelle.

32. — J'ai décrit ci-dessus (ch. XI, **10**) les **souffrances** qu'on éprouve dans l'oraison de quiétude. Il y en avait du même genre dans la première nuit du sens, par exemple, l'aspiration douloureuse vers une possession plus grande de Dieu, et parfois de l'ennui. Cela nous montre une fois de plus que les états d'oraison se suivent d'une manière continue. Toutefois il y a une différence, c'est que, dans la quiétude, la possession est commencée.

§ 4. — D'une illusion facile à éviter.

33. — D'habitude, on ne reçoit de **vraies révélations** que lorsqu'on est arrivé à l'âge de l'extase. Ceux qui n'ont pas dépassé la quiétude ou l'union pleine doivent se tenir en garde contre l'idée qu'ils peuvent entendre des paroles surnaturelles. A moins d'une évidence irrésistible, ils doivent l'attribuer à l'activité de leur propre imagination.

34. — Mais du moins n'en a-t-on pas un diminutif? N'a-t-on pas des **inspirations très vives** qui vous dictent la conduite

à tenir dans des circonstances difficiles, quand la raison ne dit rien, ou penche même du côté opposé?

Généralement on ne reçoit rien de semblable. Il y a là un danger d'illusion qui peut être très grave, *si on n'en est pas averti*, mais qui disparaît dans le cas contraire. Se voyant dans un état nouveau et extraordinaire, l'âme inexpérimentée est portée à se dire : « Tout l'ensemble de ma vie va sans doute devenir extraordinaire. Dieu qui fait tant pour moi, voudra être mon conseiller. Je n'aurai plus besoin d'étudier avec prudence le pour et le contre, dans les circonstances importantes. Une voix secrète me les indiquera et je n'aurai qu'à suivre ces indications d'une manière aveugle. »

Une telle argumentation est excessive. Dieu n'a pris *aucun engagement* de vous diriger seul. Vous vous mettez bien à l'aise, en lui attribuant de telles obligations. Il fait déjà beaucoup pour vous en vous excitant fortement à la vertu.

Si donc vous sentez qu'une idée s'empare de votre esprit, et *veut s'imposer* comme une inspiration divine, n'en concluez pas qu'elle l'est réellement et qu'il faut la suivre. Continuez, *comme ceux qui sont dans l'oraison ordinaire*, à peser le pour et le contre, à vous décider *à loisir* d'après les règles du discernement des esprits. Nous verrons plus loin (ch. XXIII) qu'il faut agir avec la même réserve, même pour des révélations proprement dites.

25. — Le démon a grand intérêt à ce que vous agissiez d'une manière opposée, à ce que vous vous regardiez comme un inspiré et même comme un prophète. Vous commettrez ainsi d'énormes imprudences qui vous ôteront tout crédit dans votre entourage. De la sorte vous ne produirez pas le bien que votre état d'oraison aurait dû amener, et vous ferez mépriser ces états. On dira : « Voilà où ils mènent ». Ils n'y mènent que les naïfs et les gens peu instruits. Mais vous ne ferez pas comprendre ces distinctions à vos adversaires, remplis de préjugés.

Pourtant ce n'est pas l'oraison de quiétude qu'il faudrait accuser de ces bévues, mais une circonstance tout accidentelle, l'ignorance de celui qui la reçoit.

26. — Ce qui peut donner lieu à l'illusion ci-dessus, ce sont les **termes exagérés** dans lesquels certains auteurs parlent de la quiétude et des « lumières admirables » que, suivant eux, on

y reçoit. Ils disent vrai, en ce sens que l'on sent Dieu présent. Mais le lecteur généralise, et croit que l'on reçoit sans cesse des *conseils distincts*.

D'autres disent : « Dans l'oraison de silence, il faut écouter Dieu; parlez, Seigneur, votre serviteur écoute ». De très bons auteurs ont employé ces expressions. Mais elles peuvent être mal comprises. Certains lecteurs en concluront que, dans la quiétude, Dieu s'entretient *réellement* avec l'âme par *paroles* surnaturelles, et non pas simplement par la voix ordinaire de la conscience. Il n'y a pas le même inconvénient, lorsqu'on tient ce langage en traitant de l'oraison commune, car alors il est évident que cette expression « écouter Dieu » est purement métaphorique.

Comme exemple de ces exagérations, citons un auteur du XVII[e] siècle, peu sympathique du reste à la mystique, mais qui, dans ce passage, se montre, au contraire, trop enthousiaste : « La conscience de ces âmes, dit-il, est un *livre exact et parfait*... L'Esprit-Saint y *dit* et *fait* généralement *tout*, tandis que ces âmes *n'ont qu'à lire* et *à regarder* ce qui s'y passe... L'Esprit de Dieu est en elles un véritable docteur qui les instruit *incessamment*. »

Peut-être en est-il ainsi pour quelques extatiques, du moins à certains moments. Mais peindre de la sorte les degrés inférieurs, c'est de la haute fantaisie.

Les saints eux-mêmes, ne se contentaient pas « de lire et de *regarder* » dans le livre divin. On voit, par exemple, que certains grands fondateurs d'ordre, S[t] Dominique, S[t] François d'Assise, S[t] Ignace, S[t] François de Sales, ont beaucoup tâtonné avant de trouver la vraie forme de leur Institut, ou de plusieurs règles caractéristiques. Il ne leur suffisait donc pas de feuilleter le livre divin.

Autre fait significatif : pendant le Grand Schisme d'Occident, les saints n'étaient pas d'accord, même ceux qui avaient le don de lire dans les consciences. S[t] Vincent Ferrier et le B[eux] Pierre de Luxembourg proclamaient la légitimité du pape d'Avignon, et S[te] Catherine de Sienne avec S[te] Catherine de Suède, fille de S[te] Brigitte, étaient du parti de son rival. Le Saint-Esprit n'a pas voulu intervenir, malgré les grands avantages qui en seraient résultés.

Bien plus, les anges eux-mêmes ne sont pas toujours avertis de la pensée divine. Car Daniel vit l'ange des Juifs en lutte avec

celui des Perses. S'ils avaient lu dans le livre éternel, la question eût été tranchée.

37. — Quelquefois l'illusion se présente sous une **forme plus adoucie.** On ne compte pas sur le don de prophétie, ni même sur des inspirations dans les cas difficiles. Du moins, on pense avoir plus d'aide que si on était resté dans la voie ordinaire. Jusque-là il n'y a rien que de raisonnable. Mais voici où l'illusion commence : on est porté à se dire : « Je puis donc veiller avec moins de soin sur ma conduite; Dieu se chargera de me préserver de toute *faute*, et de toute *imprudence*. Du reste, il me montre une amitié spéciale ; or l'amitié sait fermer les yeux sur les petits défauts. »

Ce serait très mal raisonner. Ici encore Dieu n'a pris aucun engagement de vous préserver des fautes, et à plus forte raison des maladresses. Vous le tentez. Le démon vous incite à une confiance exagérée, comme il le fit à Notre-Seigneur au désert, lui disant : « Jetez vous en bas du temple, car il est écrit : Il vous a confié à ses anges de peur que vous ne vous blessiez aux pierres du chemin. » Faites preuve, au contraire, de sagesse et de bon sens.

Quant à la familiarité avec Dieu, il y en a de deux sortes, comme avec les hommes. La mauvaise consiste à ne plus attacher d'importance aux petites fautes.

38. — L'histoire nous montre par **deux exemples** célèbres, ceux du P. Falconi et de M[me] Guyon, que malgré des grâces extraordinaires d'oraison, on peut devenir victime **d'idées fausses** qu'on a le tort d'attribuer à Dieu. Ils furent de grands apôtres du quiétisme, l'un dans le premier tiers du XVII[e] siècle, l'autre vers la fin.

Le P. Falconi, de l'Ordre de la Merci, mort à Madrid en 1658, avait, selon toutes les apparences, une grande vertu et des dons d'oraison; si bien qu'il fut élevé au rang de vénérable (1). Sa *Vie*, écrite par ses amis et disciples, l'égale aux plus grands saints. Rien n'y manque : extases, prophéties et miracles. Même en rabattant la plus grande partie de ces éloges intéressés (que Rome ne semble pas avoir pris au sérieux), il reste comme probable

(1) J'ignore si on lui a conservé ce titre qui, en réalité, n'est que provisoire. A Rome, on efface de temps à autre un nom de la liste, sans en faire de bruit. C'est ainsi que le célèbre Dom Jean de Palafox, évêque d'Osma, l'ennemi des jésuites, a été vénérable. Si Falconi et Palafox eussent été béatifiés, c'eût été la glorification du quiétisme, dans l'un, et du jansénisme, dans l'autre.

que Falconi avait reçu, au moins pendant quelque temps, de grandes grâces. Ses doctrines absurdes les ont rendues stériles. Trois de ses opuscules furent longtemps propagés avant d'être condamnés (Voir l'index bibliographique à la fin de ce volume).

Mme Guyon présente un cas analogue. Quand on lit sa *Vie* écrite par elle-même, et qui paraît sincère, on est amené à regarder comme probable qu'étant jeune, elle eut vraiment l'oraison de quiétude. Elle donna alors d'admirables exemples de patience, au milieu des contradictions qui l'environnaient. Mais elle se grisa des théories quiétistes, et se persuada qu'elle avait une mission immense dans l'Église. Elle ajoutait foi à une de ses révélations, d'après laquelle, de pair avec la sainte Vierge, elle était le type par excellence de l'Épouse, célébrée par le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse. Son directeur, qui était plutôt son disciple, le P. Lacombe, barnabite, l'encouragea dans ces billevesées. Le fruit des premières grâces reçues fut perdu.

Le P. Falconi et Mme Guyon semblent donc avoir reçu tout ce qu'il fallait pour parvenir à la sainteté. Malgré leur bonne foi, ils ne sont arrivés qu'à nuire aux âmes, et à être une plaie pour l'Église.

39. — Conclusion. — Ceux qui commencent à avoir des oraisons surnaturelles ne doivent pas s'exagérer la confiance qu'ils éprouvent d'être, de la part de Dieu, l'objet d'une providence spéciale. Dieu n'a pas promis de faire des miracles pour les préserver des idées fausses et des imprudences de conduite. A eux de veiller et d'accepter une direction sérieuse.

CITATIONS

§ 1. — Le démon ne peut produire l'union mystique, ni même la comprendre.

10. — St Jean de la Croix :

1° « Pourquoi l'âme jouit-elle d'une si grande liberté dans l'obscurité de cette contemplation, *loin des atteintes* de l'ennemi du genre humain? En voici la raison : c'est que *la contemplation infuse* se répand secrètement et passivement en elle, tout à fait à l'insu du sens et des puissances extérieures et intérieures de la *partie sensitive*. Par conséquent l'âme... échappe à la rage pleine d'envie du démon, qui ne peut connaître ce qui se passe dans le for intérieur de l'âme, *qu'au moyen des puissances de cette partie sensitive*. Aussi plus la communication est spirituelle, intime et étrangère aux sens, moins le démon peut l'atteindre et la saisir... *Il ne comprend rien* à ces divins attouchements qui ont lieu de la substance de l'âme à la substance de Dieu, dans le commerce d'une intime connaissance amoureuse » (*Nuit*, l. II, ch. XXIII). Voir encore *ibid.*, ch. XVII.

2° Parlant de la contemplation obscure de la seconde nuit : « Le démon *ne peut pénétrer* dans cette demeure mystérieuse, ni *savoir en quoi consiste* cet embrassement divin qu'aucun entendement créé ne peut parvenir à bien connaître » (*Vive Flamme*, str. 4, v. 3).

11. — Ste Thérèse, au sujet de l'union pleine :

« Le démon ne peut y trouver accès, ni causer le moindre mal. Cette suprême Majesté étant unie à l'essence de l'âme, le démon n'oserait s'en approcher, et *il n'est pas en son pouvoir de comprendre* ce qui se passe entre elle et son Créateur. Et comment lui qui ne connaît pas nos pensées, pourrait-il pénétrer un secret que Dieu ne confie pas même à notre entendement? O heureux état, où ce maudit ne nous peut nuire! » (*Château*, 5, ch. I).

La sainte parle de même de toute grâce purement intellectuelle.

§ 2. — Il ne faut pas cacher à l'âme les grâces mystiques qu'elle reçoit.

12. — Ste Thérèse :

1° Si Notre-Seigneur vous accorde quelques-unes de ces grâces élevées, ce

sera pour vous *une grande consolation* de savoir *à l'avance* qu'il peut le faire... L'on dira peut-être que ce sont là des choses qui paraissent impossibles, et qu'il vaudrait mieux n'en rien dire pour ne point scandaliser les faibles. Que ceux-ci n'y croient pas, c'est un mal sans doute; mais *ce serait un bien plus grand mal de ne pas faire connaître* ces éminentes faveurs aux âmes *à qui Dieu les accorde*. Car cette connaissance les remplira de joie; elles se sentiront excitées à aimer Dieu de plus en plus » (*Château*, 1, c. I).

2° La sainte raconte qu'à vingt ans, elle fut élevée parfois à la quiétude ou à l'union pleine : « L'une et l'autre m'étaient inconnues. J'ignorais leur nature et leur prix; il m'eût été cependant *très utile d'en avoir une connaissance exacte* » (*Vie*, c. IV). Jusqu'à 40 ans, « ce fut en vain que je cherchai un directeur qui me comprît. Privée d'un tel appui, bien des fois je retournai en arrière » (*ibid.*).

3° « Je conjure, pour l'amour de Notre-Seigneur, les âmes élevées à cet état [la quiétude] *de se connaître*; avec une humble et sainte présomption, qu'elles se tiennent *en haute estime*, pour n'être pas tentées de revenir aux viandes d'Egypte » (*Vie*, c. XV).

4° « Dieu fait une grande grâce à une âme qu'il favorise de cette oraison [la quiétude], *de lui en donner l'intelligence* » (*Château*, 4, c. II). — Si la personne ne reçoit pas directement cette intelligence, il faut donc la lui donner par des livres ou des entretiens (Voir ch. XXVI, **16**).

5° Faux argument qu'on tire de la nécessité de l'humilité. La sainte, parlant de celui qui reçoit l'oraison de *quiétude*, dit : « Qu'il méprise certaines *fausses humilités* dont je compte parler, et se garde bien de croire faire acte de cette vertu, *en ne reconnaissant pas les grâces de Dieu*. La vérité, à bien entendre ici, est que, Dieu nous les accordant *sans aucun mérite* de notre part, nous devons lui en payer un juste tribut de reconnaissance. Mais si *ces largesses nous sont inconnues*, comment exciteront-elles notre amour?... Cette peur de la vaine gloire, *quand Dieu commence à nous prodiguer ses trésors*, ne peut servir *qu'à abattre le courage* d'une âme, en lui persuadant qu'elle n'est pas capable de grands biens. Celui qui nous les donne, croyons-le fermement, *nous donnera aussi la grâce de démêler les artifices du tentateur* et de lui résister. Pour cela, il ne demande qu'une intention droite et un vrai désir de lui plaire et non aux hommes » (*Vie*, c. X).

6° Lorsque Dieu accorde à une âme les premières faveurs surnaturelles, *elle ne les comprend pas* et ne sait comment se conduire... Elle aura cruellement à souffrir, à moins de trouver un maître qui comprenne son état. C'est un grand bonheur pour cette âme de voir la peinture fidèle de ce qu'elle éprouve; elle reconnaît la voie où Dieu la met et *elle y marche avec assurance*. Je dis plus : *pour faire des progrès* dans ces divers états d'oraison, il est d'un avantage immense de savoir la conduite à tenir dans chacun d'eux. Pour moi, faute de cette connaissance, j'ai beaucoup souffert, et *perdu bien du temps*. Aussi je porte une grande compassion aux âmes qui, arrivées à ce degré, se trouvent seules » (*Vie*, ch. XIV).

CHAPITRE XVII

DÉTAILS SUR L'UNION PLEINE (SECONDE ÉTAPE DE L'UNION MYSTIQUE)

1. — Définition. Après la quiétude, ou union incomplète, vient, comme je l'ai dit (ch. III, **8**), l'union pleine, ou semi-extatique, que S[te] Thérèse appelle *oraison d'union* (*Château,* 5, ch. II), ou *troisième eau céleste* (*Vie,* ch. XVI, XVII), ou *cinquième demeure* du château intérieur. J'ai dit ailleurs (ch. III, **15**) que Scaramelli et beaucoup d'auteurs à sa suite, ont employé le terme d'*union simple* qui éveille une idée inexacte.

Rappelons d'abord notre définition (ch. III, **8**) : C'est une union mystique, 1° tellement forte que l'âme est *pleinement* occupée de l'objet divin ; en un mot, il n'y a pas de distractions. Mais 2° les sens continuent à agir, au moins à demi (1). On peut aussi, par un effort plus ou moins grand, se remettre pleinement en rapport avec le monde extérieur, se mouvoir, et sortir ainsi de son oraison.

2. — Différences avec la quiétude. La différence fondamentale est que l'âme est plongée plus profondément en Dieu. L'étreinte unitive est beaucoup plus forte. De là plusieurs conséquences : la première signalée dans ma définition, c'est l'absence de distractions. La seconde, c'est que le travail personnel se réduit à peu près à rien. Enfin la troisième, c'est qu'on a une certitude bien plus énergique de la présence de Dieu dans l'âme. C'est ce dernier caractère que S[te] Thérèse regarde comme la marque la plus certaine de cette oraison (*Château,* 5, ch. I).

(1) S[t] Liguori donne une définition semblable : « Dans l'union simple, les puissances sont suspendues, mais non les sens corporels, quoiqu'ils soient très gênés dans leurs opérations » (*Homo apostol.* Append. I, n° 17).

3. — Discussion. D'après cela, il n'y aurait dans l'union pleine rien de vraiment nouveau. Ce seraient les mêmes faits que dans la quiétude, mais avec une intensité plus grande.

Mais est-il bien certain qu'il n'existe pas d'autres différences importantes? Je ne crois pas qu'il y en ait (1).

En effet, c'est à Ste Thérèse qu'il faut demander la réponse, puisquelle est la première à avoir établi une distinction entre cet état et les oraisons voisines ; et c'est elle aussi qui a introduit l'usage de lui donner un nom spécial. Jusque-là, on n'avait pas remarqué qu'il y eût une étape importante à signaler entre les unions faibles appelées oraisons de repos, et l'extase. St Jean de la Croix a continué à voir les choses en gros (ch. III, 14) ; et pour lui, le mot union a un sens plus général. A plus forte raison, on ne doit pas essayer de résoudre le problème, en citant des auteurs plus anciens qui emploient le mot *union*. Ils le comprennent aussi d'une manière large.

Cela établi, dans le *Chemin de la Perfection* (ch. XXXII), Ste Thérèse se pose clairement la question de savoir en quoi la *quiétude* diffère de l'*union;* ces mots étant pris, bien entendu, avec le sens restreint qu'elle leur avait donné. Or elle ne songe à indiquer aucune nouveauté dans le second de ces états. Elle signale seulement deux des caractères dont j'ai parlé : l'absence de distractions, la disparition presque totale du travail. Elle avait déjà exprimé cette dernière pensée, dans sa *Vie,* par la comparaison de l'arrosage d'un jardin. Cette fois elle compare Dieu, non plus à une eau fertilisante, mais à une nourriture, le lait ou la manne (2). Ce qu'elle veut mettre par là en lumière, c'est la différence d'*effort*, non la différence de *résultat,* car ce résultat est le même : posséder en soi la nourriture divine.

4. — Les anciens auteurs qui ont dépeint cet état d'après Ste Thérèse, n'indiquent pas non plus d'autres différences. Car ils

(1) Ici je me montre très réservé dans les affirmations. Sur la quiétude, j'ai des documents extrêmement nombreux ; mais assez peu sur l'union pleine. Je ne connais que peu de personnes qui y soient arrivées.

(2) « Il y a cette différence entre l'oraison de quiétude et la contemplation où l'âme est unie à son Dieu dans l'*entier* ravissement de ses puissances, que, dans cette union plus intime, elle ne reçoit pas cette manne du ciel, comme l'enfant reçoit le lait par la bouche, *avant qu'il pénètre tout son corps*, mais qu'elle la sent *tout à coup en elle-même*, sans savoir comment le Seigneur *l'y a fait entrer;* elle est exempte ainsi, même de ce *travail léger* et plein de douceur attaché à l'oraison de quiétude » (*Chemin*, ch. XXXII).

ne font que répéter avec des superlatifs ce qu'ils ont dit de la quiétude (1).

Cependant un auteur moderne, fort estimable du reste, semble admettre (sans en apporter de preuves) que, dans cet état il y a, pendant qu'il dure, quelque chose de nouveau, à savoir un commencement d'*union transformante*. Car il en donne cette définition : « C'est une sensation intérieure, par laquelle l'âme est avertie que Dieu s'unit à elle et *la rend participante de sa vie*. » Mais cette participation passagère arrive tout au plus dans certains ravissements, et c'est là probablement ce que S[te] Thérèse appelle *fiançailles* (*Château,* 7, ch. II). La sainte dit nettement : « Selon moi, l'oraison d'union ne s'élève pas jusqu'aux fiançailles spirituelles », et elle ajoute que c'est seulement « une entrevue » entre l'âme et son futur Époux (*Château,* 5, ch. IV).

5. — **Objection.** S[te] Thérèse compare l'âme jouissant de l'union pleine à la chrysalide qui s'enferme dans son cocon. Elle en sort à l'état de « beau papillon blanc ». Cette comparaison semble indiquer une transformation, et par suite le mariage spirituel, qui est appelé union transformante?

6. — **Réponse.** Vous avouez vous-même que, d'après la sainte, l'âme ne mérite ce nom de papillon qu'après qu'elle est *sortie* de l'oraison. Pendant l'oraison même, et chaque fois qu'elle s'y retrouve, elle n'est que chrysalide. Par suite il s'agit d'une *transformation dans la conduite,* et non d'une manière nouvelle d'opérer *pendant* l'état mystique. Tout le contexte achève de nous en convaincre (2).

De plus, la sainte nous annonce que le papillon doit subir une nouvelle *métamorphose* finale et qu'il aura à *mourir* pour prendre, par l'union transformante, la vie de Jésus-Christ (*Château,* 6, ch. XI; 7, ch. II, III). On n'est donc pas encore transformé dans l'union pleine ni même dans l'extase.

7. — **État des sens.** Quand l'union est forte, ils commencent à être comme endormis; on perd à demi le sentiment; ou mieux, comme semble le dire S[te] Thérèse, on est trop absorbé pour y

(1) Il suffit de citer Vallgornera (Part. IV, d. 2, a. 16, n° 11) et Scaramelli. Ce dernier, décrivant l'union pleine (Tr. 3, ch. XV, XVI, XVII), répète au fond les mêmes explications qu'il avait déjà données pour la quiétude.

(2) Exemple : « Ce mystique papillon, volant toujours, parce qu'il ne trouve pas en soi de véritable repos, ne laisse pas de *faire* continuellement *du bien* à lui et aux *autres* » (*Château,* 5, ch. IV).

prêter attention (1), ce qui n'est pas tout à fait la même chose; c'est un peu plus faible.

8. — Intensité. S[te] Thérèse dit qu'il peut y avoir du plus et du moins (voir citations, **8**, **10**). C'est un état intermédiaire entre la quiétude et l'extase, et qui, par moments, peut, soit descendre au premier de ces deux états, soit monter jusqu'au second (2).

Au premier abord, il semble que S[te] Thérèse se contredit lorsque, parlant de la troisième eau, elle dit (*Vie*, ch. XVI) que les facultés ne peuvent s'occuper que de Dieu; et en même temps elle déclare que parfois on peut faire des vers pour exprimer son ivresse. Mais elle sous-entend que ce dernier cas n'arrive que dans les moments de grande diminution de l'union; ou encore il y a là une dérogation signalée ailleurs pour l'état mystique : Dieu permet, par exception, qu'on puisse faire à la fois deux choses très différentes (ch. XIV, **47**).

9. — Durée. L'union arrivée à sa plénitude ne dure pas une demi-heure, d'après S[te] Thérèse (*Château*, 5, ch. II). Elle redescend alors à un degré inférieur, la quiétude. Mais ensuite elle peut remonter. C'est l'état culminant qui a peu de durée. Nous verrons qu'il en est de même pour l'extase (ch. XVIII, **8**).

10. — Il y a lieu de croire qu'**en dehors du temps de l'oraison**, ceux qui reçoivent souvent l'union pleine s'en ressentent un peu dans toutes leurs occupations extérieures. Ils y éprouvent souvent un sentiment continu d'union avec Dieu, quoique plus faible, plus confus.

Courbon l'affirme (part. V, ch. I) (3), et plusieurs personnes me l'ont dit également.

Si ce sentiment était énergique, il gênerait ordinairement dans les occupations.

(1) « Je ne sais si, en cet état, il lui reste assez de vie pour pouvoir respirer. Il me paraît que non, ou qu'*au moins*, si elle respire, *elle ne le sait point* » (*Château*, 5, ch. I). Il s'agit là d'un état très voisin de l'extase. « Elle est comme privée de tout sentiment » (*ibid.*)

(2) R. P. de Clorivière : « L'oraison d'union est comme le terme et la perfection de celle de quiétude » (*Considérations*, etc., l. II, ch. XXXVIII).

(3) Son témoignage a un grand poids, car il a connu des personnes arrivées à ce degré (part. V, ch. III).

Il essaie aussi de prouver le fait par un texte de la *Vie* de S[te] Thérèse (ch. XVII). Mais l'argument a peu de valeur, parce que la sainte dit précisément qu'elle ne parle en cet endroit que d'*une des variétés* d'oraison d'union. Dans les autres cas y a-t-il *toujours* quelque chose d'approchant, quoique plus faible? La sainte ne le dit pas.

CITATIONS

---

11. — Ste Thérèse. Les facultés sont entièrement occupées de Dieu dans l'union pleine :

1° « Quand Dieu élève l'âme à l'union, il suspend l'*action naturelle de toutes* ses puissances, afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse. Ainsi elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend pendant qu'elle demeure unie à Dieu. Mais ce temps est toujours de courte durée et il lui semble plus court encore qu'il n'est en effet » (*Château*, 5, ch. I).

2° « Après avoir donné le nom de « petits lézards, minces et agiles », aux distractions, et dit que ces animaux importuns se glissent dans la quiétude, la sainte ajoute : « Mais quelque déliés que soient ces lézards, ils ne peuvent entrer dans la cinquième demeure, parce que *ni l'imagination*, *ni la mémoire*, *ni l'entendement*, ne sauraient troubler le bonheur dont on y jouit » (*Château*, 5, ch. I).

3° « Quand même l'âme le voudrait, elle ne pourrait penser à rien [en dehors de Dieu]. Ainsi *elle n'a besoin d'aucun artifice* pour suspendre son entendement; car il demeure tellement privé d'action, que l'âme ne sait même ni ce qu'elle aime, ni en quelle manière elle aime, ni ce qu'elle veut. Enfin elle est absolument morte *à toutes les choses du monde, et vivante seulement en Dieu.* Qu'une telle mort est douce et agréable, mes sœurs! C'est une mort, parce qu'elle détache l'âme de *toutes les actions* qu'elle peut produire pendant qu'elle est enfermée dans la prison du corps » (*Château*, 5, ch. I).

4° « Dans l'oraison de quiétude, qui précède celle-ci, l'âme paraît sommeiller, n'étant ni bien endormie, ni bien éveillée. Dans l'oraison d'union, l'âme est *très éveillée* à l'égard de Dieu et *pleinement endormie* à toutes les choses de la terre et à elle-même. En effet, durant le peu de temps que l'union dure, elle est *comme* privée de tout sentiment » (*Château*, 5, ch. I).

5° « Quand *toutes* les puissances de l'âme sont *simultanément* unies à Dieu..., elles ne sont capables de quoi que ce soit au monde. L'*entendement* est comme stupéfait de ce qu'il contemple. La *volonté* aime plus que l'entendement ne conçoit, mais sans que l'âme puisse dire, ni si elle aime, ni ce qu'elle fait. A mon gré, la *mémoire* est comme si elle n'existait pas; l'*imagination* de même.

Pour *les sens*, non seulement ils n'ont plus leur activité naturelle, mais on dirait qu'on les a perdus » (2[e] *lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

6° « Plus de trouble de la part de l'entendement; les trois puissances de l'âme [entendement, mémoire et volonté] demeurent *entièrement* unies à leur divin objet, parce que celui qui les a créées *suspend alors leur action naturelle*, et les enivre d'un plaisir qui les tient *simultanément* ravies, sans qu'elles sachent ni qu'elles puissent comprendre comment » (*Chemin*, ch. XXXII).

7° Parlant de la *troisième eau* : « Les puissances de l'âme s'occupent *entièrement* de Dieu, *sans être capables d'autre chose*. Aucune d'elles n'ose remuer et l'on ne peut les mettre en mouvement. Pour les distraire de cette occupation, il faudrait un grand effort et encore on n'y parviendrait pas » (*Vie*, ch. XVI) (1).

8° « On peut avec vérité appeler extase l'*union* dont je viens de parler. L'extase ne diffère d'elle *qu'en ceci* : elle dure davantage et se fait plus sentir à l'extérieur. Peu à peu elle coupe la *respiration*, *on ne peut parler* ni ouvrir les yeux. L'union, il est vrai, produit cet effet; mais l'extase le produit avec une force beaucoup plus grande; car la chaleur naturelle s'en va je ne sais où, quand l'extase est profonde. Dans toutes ces manières d'oraison, *il y a du plus et du moins* » (2[e] *lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

9° L'extase et l'union pleine « ont tant de rapports que c'est *presque la même chose*. L'une ne diffère de l'autre que par *la force des effets;* mais cette différence est très grande » (*Château*, 5, ch. II).

10° Il y a du plus et du moins dans l'union pleine :

« La cinquième demeure renferme de très grands trésors auxquels *on participe plus ou moins*, et c'est ce qui me fait dire que la plupart [de mes filles] y entrent. Pour certaines faveurs spéciales dont je parlerai, je crois bien qu'elles ne sont accordées qu'à un petit nombre. Mais quand les autres ne seraient arrivées qu'à la porte, ce serait une insigne miséricorde de Dieu. Si beaucoup y sont appelés, peu y sont élus... Mais prenez garde, mes filles, à ce que Dieu demande de vous pour vous enrichir des biens de cette demeure. Il veut que, *sans vous réserver la moindre chose*, vous lui fassiez un *don absolu* de vous-même et de tout ce qui vous concerne. Selon que ce don sera plus ou moins parfait, vous recevrez *de plus grandes ou de moindres grâces*. Ce don total de soi à Dieu est la meilleure de toutes les marques pour reconnaître si nous arrivons jusqu'à l'oraison d'union » (*Château*, 5, ch. I).

(1) Ce texte montre que cette *troisième eau* est bien l'union pleine, puisqu'elle répond à la définition que j'en ai donnée.

CHAPITRE XVIII

L'EXTASE (TROISIÈME ÉTAPE DE L'UNION MYSTIQUE)

§ 1. — Définition et première série de faits.

1. — Définition. Rappelons la définition de l'extase (ch. III, **8**), mais en y ajoutant des détails complémentaires.

L'extase surnaturelle est un état qui, non seulement à son début, mais pendant toute sa durée, renferme deux éléments essentiels : le premier, intérieur et invisible, est un état mystique d'une très grande intensité; le second, corporel et visible, est l'aliénation des sens.

Cette dernière expression signifie non seulement que les sensations cessent d'arriver à l'âme, mais qu'on éprouverait une grande difficulté à en obtenir, soit qu'on en ait la volonté, soit que d'autres personnes essaient d'exciter les organes.

J'ai défini ci-dessus (ch. XIII, **2**) ce qu'on entend par extase complète ou incomplète.

2. — Explication de la définition. 1° Je ne définis ici que les extases surnaturelles. Plus loin (ch. XXXI, § 3) je définirai les extases naturelles et j'examinerai s'il en a jamais existé;

2° J'ai dit qu'intérieurement on est dans un état mystique. Mais je n'ai pas précisé s'il s'agit d'union avec Dieu ou de l'apparition de quelque saint. On examinera plus loin s'il y a des extases produites par une de ces apparitions, sans qu'il y ait *en même temps* union extraordinaire avec Dieu (ch. XX, **30**).

Dans ce chapitre je m'occuperai exclusivement de l'extase qui renferme de l'union avec Dieu.

3° J'ai eu soin de ne pas présenter l'aliénation des sens comme *produite* par l'état intérieur. Ce serait préjuger une question délicate de causalité, qui sera étudiée plus loin (ch. XXXI, § 5). Il nous suffit pour le moment de savoir qu'un élément *accompagne* l'autre, sans chercher leur lien.

J'ai exposé ailleurs les quatre faits physiologiques qui caractérisent l'extase (ch. XIII, 2).

3. — Noms divers. Ste Thérèse décrit l'extase sous le nom de *quatrième eau* céleste (*Vie*, ch. XVIII et suiv.) et de *sixième demeure du Château* intérieur.

Plusieurs auteurs ont commis une méprise en citant ce chapitre XVIIIe de la *Vie*. Comme la sainte cherche à éviter le mot extase, elle se sert souvent du terme plus général d'*union*, et alors on cite à tort ces passages comme se rapportant au degré précédent, l'union pleine (Voir ch. XXIX).

Les anciens auteurs donnent souvent à l'extase le nom d'*élévation de l'esprit*, ou *sortie de l'esprit* (*excessus mentis*) (1).

4. — Espèces. L'extase s'appelle :

1° *Extase simple*, si elle se produit doucement, peu à peu, ou si elle n'est pas très forte. Ordinairement, on suppose même qu'alors elle ne renferme pas de révélations;

2° *Ravissement*, lorsqu'elle est subite et violente;

3° *Vol de l'esprit*, lorsque, dit Ste Thérèse, « *il semble* que véritablement ce ravissement impétueux sépare l'esprit du corps » (*Château*, 6, ch. V). « Pendant que tout cela se passe, l'âme estelle unie au corps, ou en est-elle séparée? Je ne sais. Je ne voudrais affirmer ni l'un ni l'autre » (*ibid.*). Voir encore la 2e *lettre* au P. Rodrigue Alvarez.

5. — Quelques particularités. 1° *Au premier moment*, les ravissements causent un grand *effroi* (*Château*, 6, ch. V; *Vie*, ch. XX);

2° Ordinairement on ne peut pas résister à ce mouvement violent (*Château*, 6, ch. VI, V, et *Vie*, ch. XX). Mais pour l'extase simple, la résistance est possible, du moins au début.

3° « Le corps conserve l'*attitude* où il a été surpris » (*Vie*, ch. XX);

4° Dieu y révèle presque toujours des *secrets* de l'ordre sur-

(1) St Thomas : « En grec on dit *extasis*, et en latin *excessus mentis* » (2. 2. q 175, a. 2, n° 3; et *De veritate*, q. 13, a. 2, ad 9).

naturel ; plus généralement, on sent que l'intelligence s'est agrandie (**30**, **45**).

5° *Après* un ravissement, on a parfois de la *peine à retourner* aux occupations extérieures, et cela pendant plusieurs jours (*Château*, 6, ch. IV ; *Vie*, ch. XX, XL) ;

6° On garde le souvenir de ce qu'on a vu ; mais le plus souvent on ne sait pas exprimer ces hautes connaissances au moyen du langage humain, si imparfait, et obligé à se servir d'images (Voir Benoit XIV, *De canon.*, l. III, ch. XLIX, n° 12).

7° Quand on *sort* d'un ravissement survenu au milieu d'une conversation ou d'une prière, il arrive souvent que l'on continue la phrase qu'il avait interrompue. S[t] François de Sales connaissait sans doute ce fait, car, un jour que la sœur Anne Rosset était tombée en extase en parlant avec lui de l'amour divin, il dit aux sœurs : « Prenez bien garde à ce qu'elle dira quand elle sera revenue à elle ». De fait, elle prononça alors la phrase qui faisait suite à la conversation (*Œuvres de S[te] J. de Chantal,* édition Migne ; t. I, p. 979).

Un fait analogue est raconté dans la *Vie* de la V[ble] Jeanne de la Croix, clarisse de Roveredo, au XVII[e] siècle. Un jour qu'elle parlait à ses sœurs sur les perfections divines, elle entra dans un ravissement qui dura sept heures. Quand elle en sortit, elle « reprit le fil de son discours à l'endroit où elle l'avait interrompu ». (*Vie,* par Bède Weber, ch. XIII).

Le D[r] Imbert cite des faits analogues arrivés à S[t] Thomas de Villeneuve, au B[eux] Nicolas Factor, à François de Cocogliedo, à Gilles de Santarem, à Marie de Maillé et à Paul de Sogliano (t. II, ch. XVII, p. 275).

8° Quelques saints poussaient un *cri* au premier instant du ravissement. Exemple : S[t] Pierre d'Alcantara, S[t] Joseph de Cupertino. Ce dernier, interrogé sur ce sujet, déclara que son cri était une simple explosion d'amour (*Vie,* par Bernino, ch. XXII). Voir Benoit XIV, *De canon.*, l. III, ch. XLIX, n° 11).

Vers la fin de ses ravissements, S[te] Françoise Romaine poussait souvent des gémissements. Ils provenaient de la souffrance parfois violente qu'elle éprouvait à se séparer de la vision céleste. Les saints qui lui apparaissaient étaient obligés de lui prêcher la résignation et même de lui faire des reproches (Bolland. du 9 mars ; voir notamment les visions 13, 14, 34, 37).

6. — Age auquel les saints sont devenus extatiques. Le Dr Imbert a fait le relevé suivant : « Ste Hildegarde, Catherine de Racconigi, Dominique du Paradis, Ste Catherine de Sienne, le devinrent à 4 ans. St Pierre d'Alcantara, la Bse Osanne de Mantoue, Ste Angèle de Brescia, la mère Agnès de Jésus (de Langeac) le devinrent à 6 ans; Blaise de Caltanisetta, à 7; Christine de Stommeln, à 11; Agnès de Montepulciano, à 14; Marie d'Agréda, à 18; Véronique de Binasco, à 40; et Ste Thérèse, à 43 (t. II, ch. XVII, p. 276).

7. — Durée des extases. Dans la *Vie des saints*, on a l'exemple d'un grand nombre d'extases qui ont duré plusieurs heures. Une des plus remarquables est celle de St Thomas de Villeneuve. En lisant l'office le jour de l'Ascension, dit sa bulle de canonisation, il fut saisi par l'extase, et resta douze heures suspendu dans l'air.

Il y a eu des extases de plusieurs jours : la Bse Angèle de Foligno, 3 jours; la Bse Colombe de Rieti, 5 jours; Marine d'Escobar, 6; St Ignace, 8; Ste Colette, 15; Ste Madeleine de Pazzi, 40 (Bolland, 1re *Vie*, n° 151).

8. — Objection. Ste Thérèse dit que l'extase est « de courte durée » (voir ch. x, **10**). Elle parle même d'une demi-heure.

9. — Réponse. Ce n'est pas tout à fait cela. La sainte a soin de prévenir qu'il s'agit, non de l'extase elle-même, mais de son maximum. En un mot, l'aliénation des sens ne disparaît pas pour reprendre ensuite. De fait, on ne cite aucun exemple d'interruptions de ce genre. On ne descend pas du sommet d'une montagne jusque dans la plaine, mais seulement sur une crête moins élevée, sauf au moment final. On oscille tout le temps entre un maximum et un minimum qui est très au-dessus de la quiétude.

10. — Fréquence. Elle a été très grande chez plusieurs saints. Chez quelques-uns même, la vie n'a guère été qu'une suite d'extases. Exemple : le Bx Hermann Joseph (de Steinfeld), prémontré du XIIe siècle (1), St Michel de Sanctis, Ste Catherine

(1) Vers la fin de sa vie, le Bienheureux entrait presque tous les jours en extase, pendant sa messe, vers l'offertoire. Les yeux ouverts, il restait immobile durant plusieurs heures. Il en résulta des plaintes nombreuses de la part des étrangers, des fidèles et des moniales, quand il célébrait chez elles. Personne ne voulait plus lui servir la messe. On répétait aussi qu'une telle dévotion entraînait une dépense excessive de luminaire. Mais on finit par constater que, par miracle, les cierges ne brûlaient pas plus qu'ils ne l'eussent fait pendant une messe ordinaire (Bolland., 7 avril, *Vie*, nos 34, 35).

de Ricci, S[t] Joseph de Cupertino. Il en a été de même pour S[te] Madeleine de Pazzi, sauf pendant deux périodes de sa vie (ch. XXIV, **92**).

Le cas le plus étonnant est celui de Marie de Moerl (ch. XIII, **17**). Pendant les trente-cinq dernières années de sa vie, son extase fut continue. Elle n'en sortait que sur l'ordre de son confesseur, soit sur la demande d'un visiteur, soit pour s'occuper chaque jour des affaires de la maison. Car elle continuait à diriger le ménage de sa pauvre famille. « Elle pense à tout, prend soin de tout, prévient les besoins de ceux dont elle est chargée, et son grand sens pratique fait qu'autour d'elle tout se trouve parfaitement ordonné » (*Gœrres*, l. IV, ch. XXI).

11. — Influence sur la santé. Voir ch. XIII, 13.

12. — Le rappel. Souvent on a fait sur les extatiques, une expérience qu'on désigne sous le nom de rappel. Leur supérieur ou leur confesseur, en un mot, quelqu'un ayant reçu de l'Église l'autorité spirituelle sur ces personnes, leur donne l'*ordre* formel de revenir à l'état naturel.

Cet ordre est tantôt *extérieur, oral*, c'est-à-dire fait à haute voix, de manière à arriver jusqu'à l'extatique ; tantôt il est *mental*, ou il est équivalent à ce dernier, le son de la voix n'arrivant pas aux oreilles de la personne.

Avant de dire quels sont les résultats de ces rappels, posons une question préliminaire :

13. — Quel est celui **qui obéit réellement** quand on reçoit un ordre pendant l'extase?

En réalité, c'est Dieu qui obéit, malgré les apparences. Car pour que l'acte pût être attribué à l'extatique, 1° il faudrait qu'il *entendît* l'ordre. Or le plus souvent, on n'entend pas pendant l'extase ; 2° même en supposant cette condition remplie, il faudrait qu'il pût *exécuter* l'ordre. Or on ne peut pas sortir de l'extase quand on veut. On est donc, par rapport au supérieur, dans l'état d'une personne endormie.

14. — Il ne suit pas de là que le supérieur ne puisse pas donner l'ordre à l'extatique, mais seulement qu'il ne doit pas le faire par **légèreté**, vaine curiosité ou vanité.

15. — Résultats du rappel mental. L'expérience montre que *quelquefois* il réussit. Mais le plus souvent, d'après Scaramelli, il est sans effet (Tr. 3, n° 192). Le P. Séraphin dit aussi

n'avoir pas réussi avec le rappel mental (*Théol. myst.*, n° 194).

On peut en donner la raison suivante. En consentant à exécuter l'ordre donné, Dieu veut glorifier l'autorité spirituelle du supérieur. Mais, pour cela, il est convenable que cette autorité ne cache pas son intervention.

16. — Résultats du rappel extérieur. On regarde comme prouvé historiquement qu'il réussit *toujours*, si l'extase est divine. On ne connaît aucun saint pour lequel il y ait eu exception.

Il n'est pas facile d'établir clairement cette thèse, à priori. Scaramelli n'en donne que cette raison : la personne n'est pas retranchée du nombre des vivants; elle reste donc soumise à l'autorité de l'Église. Mais on en peut dire autant quand elle est dans le sommeil naturel; et pourtant l'ordre est alors sans effet.

17. — Il y a une **demi-exception** signalée par le P. Séraphin. Lorsque l'extatique est malade, il fait un premier mouvement, comme quelqu'un qui veut se réveiller. Il montre ainsi son obéissance. Mais, pour des motifs physiques que nous ignorons, il ne revient à lui que très difficilement (*Théolog. myst.*, n° 197).

18. — L'expérience montre que les extatiques obéissent à un **délégué** du supérieur comme à ce dernier.

19. — Si, tout en donnant l'ordre *extérieurement*, le supérieur a la volonté *intérieure* de ne pas être obéi, l'extatique reste dans le même état (1). Il en est de même si, au lieu d'un **ordre absolu**, on le donne conditionnel, ou si on se contente d'une prière.

Enfin le supérieur n'a pas droit à l'obéissance, s'il commande un miracle, par exemple, s'il dit à un extatique infirme de se rendre à l'église.

Si le supérieur veut que l'extatique réponde à une question, sans sortir de l'extase, il n'est pas toujours obéi, m'a-t-on assuré. Il n'a pas droit de s'instruire par ce moyen extraordinaire, même sur des sujets spirituels. Il n'est pas convenable que Dieu soit interviewé.

20. — Réciproquement. Si le rappel réussit, est-on certain que l'extase soit divine? Non. On admet que le démon pouvant, à la rigueur, simuler extérieurement l'extase, peut simuler aussi l'obéissance. Il n'irait pas jusqu'à donner la disposition intérieure

(1) Voir les expériences de ce genre faites sur le V^ble Dominique de Jésus-Marie par Philippe II d'Espagne, qui avait obtenu, par une délégation, les pouvoirs du général des Carmes (Dr Imbert, t. II, ch. XVIII, p. 287).

à cette vertu. Mais il en produirait l'apparence, au moins en passant.

21. — L'extatique sait-il qu'il est rappelé? Plusieurs extatiques ont déclaré que non (Voir Dr Imbert), par exemple, St Joseph de Cupertino (*Vie*, ch. XXIX); Dieu se retire simplement, sans que le patient en sache le motif. Mais on a aussi l'exemple du contraire. Joseph du Saint-Esprit cite le cas du Vble Dominique de Jésus-Marie. Lorsque son supérieur, même absent, lui ordonnait de sortir de l'extase, il entendait Dieu lui dire : « Reprends tes sens, et obéis à l'ordre que je te donne par la bouche de ton supérieur » (T. 3, disp. 18, q. 3, n° 169). Marie de Moerl présentait un cas tout semblable (1).

22. — Le P. Séraphin dit avoir constaté que presque toujours le rappel **fait beaucoup souffrir** l'extatique. Il n'a rencontré qu'une exception, c'était quand l'extase suivait de près la communion, et qu'au moment du rappel les saintes espèces n'étaient pas encore consommées (*Théol. myst.*, n° 194). On ignore s'il y a là une loi générale.

Le P. Séraphin conclut de ce fait qu'il ne faut pratiquer le rappel que rarement, par nécessité.

Un autre directeur que je connais, a constaté que le rappel, s'il est fait brusquement, produit une secousse vive et douloureuse. Pour éviter ce choc, il ordonnait à la personne ravie de revenir doucement, progressivement, par exemple, dans l'espace d'un quart d'heure. S'il précisait le moment, le ravissement cessait exactement à l'heure fixée.

La supérieure de la sœur Rémuzat raconte qu'un jour, elle la trouva en extase dans sa chambre : « Je lui dis de se lever par obéissance... A ce mot d'obéissance, elle revint à elle-même, mais si épuisée de forces, que je fus obligée de la mettre au lit » (*Vie*, ch. XII).

§ 2. — Ce qui se passe dans l'âme pendant l'extase.

23. — Visions intellectuelles de la Divinité. Dans les de-

(1) Il serait inexact de dire que la communication établie ainsi entre l'extatique et son supérieur est identique à celle qui existe entre l'hypnotisé et son opérateur. Car 1° le supérieur est resté étranger à la production de l'extase, tandis que l'hypnotisé s'est soumis à une action qui concentrait toutes ses facultés sur l'opérateur; 2° ce dernier reste tout le temps en communication avec le patient; le contraire arrive dans l'extase.

grés précédents, Dieu permettait à l'âme de se plonger en lui plus ou moins profondément. Mais il ne se laissait pas voir. Dans les ravissements, le contraire arrive le plus souvent. Plusieurs *attributs* qui étaient restés cachés commencent à se manifester.

Une des communications les plus hautes, et souvent indiquée par les auteurs, est la vision intellectuelle de la *Sainte Trinité.* Quand même on ne saurait point, par l'enseignement de l'Église, combien il y a de personnes en Dieu, et comment elles procèdent les unes des autres, on arriverait alors à le savoir, et d'une manière expérimentale, en le voyant. Nous reviendrons plus loin sur cette vue (ch. XIX, 15).

La V[ble] Marine d'Escobar raconte que parfois elle voyait intellectuellement une des personnes divines sans les deux autres ; soit le Verbe (t. II, l. II, ch. XXXI, n° 1), soit, plus souvent, le Saint-Esprit (t. I, l. II, ch. XXXIII, § 4; XXI, § 3 et 5; XXIV, § 1 et 3; t. II, l. I, ch. XLVIII, n° 2; l. II, ch. XXX, n° 3).

24. — Contemplation aveuglante. Quand Dieu fait ainsi apercevoir ses attributs, il reste toujours une certaine obscurité. Chose singulière, plus la lumière est forte, plus l'âme se sent éblouie, *aveuglée.* C'est ainsi que le soleil aveuglerait et ferait souffrir le hibou. L'excès d'éclat produit presque le même résultat que la nuit. C'est un mélange de lumières et d'ignorance; l'ignorance étant ce dont on est le plus frappé. L'attribut de l'incompréhensibilité se manifeste de plus en plus. On s'enfonce dans la « ténèbre divine ».

25. — Attributs imparticipables. Cet effet d'aveuglement est produit non seulement par la trop grande vivacité de la lumière divine, mais par la nature de certains attributs qui se sont manifestés. Il y en a qui, pour nous, sont mille fois plus incompréhensibles que les autres. L'obscurité effrayante qu'ils produisent s'appelle « la *grande ténèbre* ».

Ces attributs plus profonds sont ceux qu'*aucune créature ne peut posséder : les imparticipables.* Par exemple : l'infinité, l'éternité, la puissance créatrice, la science en tant qu'universelle, l'immutabilité, l'aséité (absence d'une cause externe), l'absence de distinction réelle entre les attributs et leur fusion en un bien indéfinissable et supérieur qui renferme tous les biens (1).

(1) Pour nous faire une idée de cette fusion des attributs divins en un seul, qui est la *plénitude de l'être,* considérons ce qui se passe quand, tenant à la main une

La nature divine peut être comparée au globe du soleil. Quand nos yeux contemplent cet astre, ils ne rencontrent d'abord que la région extérieure, qui est étincelante. Mais à travers les déchirures de cette surface, les astronomes aperçoivent le grand noyau à demi obscur. De même en Dieu, il y a comme deux couches d'attributs. Ceux de la surface peuvent étendre leur lumière jusqu'aux créatures et s'y refléter; par elles, nous les connaissons à l'avance. Exemple : la beauté, la justice, la miséricorde, l'intelligence. Mais au-dessous, il y a le noyau central et à demi ténébreux des attributs imparticipables. Les créatures ne reçoivent pas leur rayonnement. La raison qui ne les a rencontrés nulle part, reste interdite devant cette manifestation inattendue. Il en résulte pour nous une obscurité spéciale; la joie de s'élever à des connaissances nouvelles et admirables est mélangée du malaise de sentir qu'on n'est pas préparé à les bien comprendre.

26. — Contemplation dite par « négation ». Nos intelligences d'enfants ne conçoivent et ne désignent la plupart des attributs imparticipables qu'indirectement par des *négations* de choses connues. Mais, en Dieu, ils se trouvent à l'état positif, et c'est comme positifs que la contemplation infuse les atteint, surpassant ainsi la raison qui s'en tient à la notion négative. Aussi, quand les auteurs disent qu'ici le contemplatif *procède par négation,* ils veulent simplement faire allusion au *langage* imparfait et négatif dont il est obligé de se servir pour décrire ce qu'il aperçoit.

Dans la voie ordinaire, il y a une *contemplation acquise* que l'on appelle aussi contemplation « par négation ». Mais ce n'est pas un état d'oraison. C'est plutôt un procédé pour se faire des

boule de verre, nous la regardons du dehors. Nous la voyons limitée par un contour circulaire. Si nous la changeons de place, nous apercevons un autre cercle, et chaque fois que le point de vue change, c'est un cercle nouveau. Mais si nous plaçons notre œil à l'*intérieur*, l'aspect est tout changé. Voyons-nous encore des cercles, oui ou non? On peut donner à la fois les deux réponses. On peut dire : non, on ne les voit plus : ce qui apparait, c'est une surface uniforme, qui enveloppe notre œil de toutes parts, et sur laquelle *rien de distinct n'est tracé*. Et cependant ces cercles sont là d'une certaine façon, que l'on qualifie de virtuelle : par un effort de la pensée, on peut les dégager de l'ensemble : il suffit de faire abstraction d'une partie de la surface.

De même il y a deux manières de connaître Dieu. L'une humaine, celle de la raison, celle du dehors. On le voit sous l'*aspect spécial* de tels ou tels attributs. L'autre connaissance est divine, c'est celle du dedans, celle du centre, que Dieu nous accorde par participation à sa nature. Il n'y a plus de changement suivant le point de vue. Tout est fondu. Mais par un travail de l'esprit, on peut retrouver les anciennes distinctions.

idées sur Dieu, en déclarant que telle perfection n'est pas en lui, de la même manière que dans les créatures, mais qu'elle y est d'une manière plus relevée. C'est une négation suivie d'une affirmation qui l'explique. Il ne faut pas confondre ce travail philosophique de l'esprit avec l'état mystique.

27. — La grande ténèbre est parfois sillonnée du feu d'un **éclair** rapide, qu'on prend volontiers pour la lumière de gloire, parce qu'il semble montrer Dieu tel qu'il est.

28. — **Comparaison de la vision béatifique** et des visions intellectuelles de la divinité. Interrogeons les mystiques descriptifs, puis les théologiens, qui complètent les mystiques. Ceux-ci se contentent généralement de deux remarques, qui traduisent l'impression qu'ils éprouvent. Ils disent d'abord que la connaissance qui leur est donnée est expérimentale, et c'est là une analogie avec la vision du ciel ; ils disent aussi qu'elle renferme toujours une certaine obscurité, et c'est une différence.

Mais, en réalité, la différence est plus profonde. La vision des mystiques est d'une autre nature ; elle ne manifeste pas Dieu « tel qu'il est en lui-même ».

Les théologiens précisent cette différence en se servant de la doctrine des espèces impresses, que je rappellerai plus loin (ch. XXXI, § 4).

29. — Est-il arrivé, du moins à certaines âmes, de jouir, *en passant*, de la **vision béatifique** proprement dite?

Cette question étant longuement discutée par les théologiens, je me contente de renvoyer à leurs ouvrages. Nous manquons sur ce point d'expériences certaines.

En résumé, on admet généralement que cette grâce est possible, mais excessivement rare. La difficulté commence quand on veut décider si cette faveur a été accordée à tel ou tel saint en particulier. Sur ce point, on en est réduit à des raisons de convenance ou de sentiment, qui ne convainquent pas tout le monde. Dieu n'est pas obligé de faire tout ce qui nous semble convenable. L'a-t-il fait, oui ou non? Voilà la vraie question ; elle reste obscure.

30. — J'ai dit ci-dessus (**5**) que pendant les ravissements, on sent un **agrandissement de l'intelligence**, un surcroît d'activité des facultés supérieures. Tous les extatiques l'affirment (Voir aux citations, **68**), et cela ressort des indications qu'ils donnent sur les mystères qui leur ont été révélés. Des spectacles nobles, des

idées profondes s'offrent à leur esprit. Toutefois ils sont impuissants à expliquer en détail ce qu'ils ont vu. Cela vient, non de ce que leur intelligence a été comme endormie, mais de ce qu'elle s'est élevée à des vérités qui dépassent la force de l'esprit humain, et pour lesquelles ils n'ont pas de termes. Demandez donc à un savant d'exprimer les profondeurs du *Calcul infinitésimal* avec le vocabulaire des petits enfants ou des bergers?

Comme le remarque le P. de Bonniot, « ce n'est pas assez de dire que la langue adaptée aux opérations ordinaires de l'esprit humain est forcément insuffisante ; *les idées mêmes*, ces idées par lesquelles nous comprenons tout, parce qu'elles sont la base de nos jugements, ne s'appliquent plus aux intuitions de l'extase, qui sont d'un ordre infiniment supérieur » (*Le miracle et ses contrefaçons*, part. II, ch. VII, s. 2).

Les philosophes incroyants prétendent, au contraire, que dans l'extase, il y a diminution de l'intelligence. Pour cela ils sont obligés de rejeter le témoignage des extatiques, c'est-à-dire les véritables données sur lesquelles on devrait raisonner. Ce rejet à priori est la conséquence de leur système religieux. D'après eux, il n'y a pas de surnaturel. Dès lors il faut nier tout état d'âme trop élevé au-dessus de ceux qu'on observe tous les jours. De plus, beaucoup de ces incroyants sont monistes, n'admettant pas de Dieu personnel et distinct du monde. Par suite quiconque prétend s'élever à la connaissance réelle de cet être, et plonger le regard dans ses profondeurs est tout bonnement un halluciné ; sa cause est jugée d'avance. Il prétend voir des attributs et perfections admirables. Mais comment les voir, puisque rien de tout cela n'existe!

Ces philosophes aiment à croire non seulement que l'intelligence n'augmente pas dans l'extase, mais qu'elle diminue, et d'autant plus que l'extase est plus profonde. D'après eux, l'extatique n'a fait que se dégager, à la suite d'un travail plus ou moins douloureux, de la multiplicité des idées et des images. Il arrive à quelque chose de subtil, à un « résidu » presque insaisissable, à une idée unique (monoïdéisme), qui est seulement une image atténuée. Dans les grands ravissements on monte à un degré encore plus simple, l'abrutissement, que l'on qualifie, par politesse, de noms moins choquants : perte de la conscience ou de la personnalité (Voir les citations, 24).

Pour étayer ce système, on s'appuie sur des expressions un peu

outrées, que les mystiques ont parfois employées, et qu'on peut expliquer facilement par le contexte; comme quand ils disent que l'entendement n'agit plus (Voir ch. IX, **15**).

31. — Souffrances spirituelles dans l'extase, ou à la suite. Il ne faut pas croire que dans l'extase, ou immédiatement après, il n'y ait que de la joie. Il existe des extases ou des transports d'amour plus ou moins douloureux (Voir S[te] Thérèse, *Vie*, ch. XX, et *Château*, 6, ch. XI).

Cela dépend des attributs que Dieu manifeste et des connaissances secondaires qu'il y ajoute. Si par exemple nous voyons la dignité infinie de Dieu, sa sainteté, et sa *haine pour le péché*, et qu'en même temps nous soyons éclairés sur notre indignité, le contraste sera si frappant que nous éprouverons pour nous-même un sentiment de dégoût et d'horreur.

On comprend alors des paroles des saints, disant qu'ils sont de grands pécheurs, et exagérant même jusqu'à répéter qu'ils sont les plus grands. C'est qu'aucun terme ne leur semble assez fort pour rendre le *sentiment de répulsion* qu'ils ont éprouvé pour eux-mêmes. La haine porte à couvrtr son ennemi d'injures; et le saint, dans la lumière de Dieu, est arrivé à se haïr, en tant que pécheur.

32. — Ou encore, Dieu montre la **sévérité de ses jugements** sur les damnés, et il fait voir que ses jugements sont justes. Devant ce père irrité, l'âme tremble, se sent menacée. Il faudrait si peu de chose pour qu'elle-même devînt l'objet de cette justice! Elle prend même le parti de cette justice et se souhaite mille maux pour la satisfaire.

33. — Même quand Dieu manifeste les abîmes de son amour, l'ivresse que cause cette vue se change en torture, si Dieu montre que cet **amour** est **oublié**, que dis-je? blasphémé, maudit par les pécheurs et les damnés. L'âme souffre pour Dieu qui est méconnu, et pour ses frères qui renoncent follement à ces joies éternelles. Le zèle des âmes et son impuissance à les ramener deviennent pour elle un martyre.

34. — La vue de Dieu peut faire aussi qu'on éprouve, au moins après l'extase, une grande souffrance, parce qu'on ne peut pas encore le posséder complètement (S[te] Thérèse, *Vie*, ch. XX, et *Château*, 6, ch. XI).

35. — Des souffrances d'un autre genre ont été envoyées aux

saints pendant l'extase. Dieu fait passer devant leurs yeux les **scènes de la Passion.** Ils participent à toutes les douleurs du Christ, comme le faisait la S[te] Vierge sur le chemin du Calvaire, ou plutôt comme elle l'a fait toute sa vie.

Angèle de Foligno exprime cette idée d'une manière énergique en disant : « Contemplant une fois les douleurs de l'âme du Christ... je les ressentis si vivement que *je fus transformée en la douleur du Crucifié* » (*Vie,* ch. XXI).

26. — Satisfait-on au **précepte d'entendre la messe,** le dimanche, si pendant tout le temps on a été en extase?

Les théologiens qui ont examiné la question disent que oui. Les intentions de l'Église ont été suffisamment satisfaites.

27. — L'âme mérite-t-elle pendant l'extase? Traitons cette question, quoiqu'elle n'ait guère d'importance pratique. L'essentiel est de savoir que l'extase contribue puissamment à la sanctification, et non d'en comprendre le comment.

L'opinion la plus générale affirme qu'alors l'âme mérite (1).

S[te] Thérèse en donne une raison de bon sens. Elle déclare « qu'il n'est pas croyable » que « l'âme perde ainsi son temps » (Sur le *Cantique des Cantiques,* ch. VI) (2). Suarez pense aussi que le contraire « est invraisemblable ».

Ce qui ajoute beaucoup de force à cet argument, 1° c'est que les extases ont duré plusieurs heures, chez beaucoup de saints, et ont été très fréquentes. Que de temps aurait été ainsi employé sans mériter! On objectera que ces grâces donnaient aux saints la force pour supporter ensuite des épreuves méritoires. Mais Dieu pouvait arriver au même résultat en quelques minutes; S[te] Thérèse cite des visions qui n'ont duré qu'un instant, et qui pourtant lui ont apporté des fruits considérables (*Vie,* ch. XXVIII). 2° En particulier, il y a eu de longues extases, au moment de la mort. S[te] Thérèse meurt après une extase de quatorze heures; S[t] Louis de Gonzague, dans des conditions semblables et S[t] Al-

(1) Citons : Suarez (*De oratione,* l. II, ch. XX, n° 6), Philippe de la S[te]-Trinité (Pars II, tr. 3, a. 4), Antoine du S[t]-Esprit (Tr. IV, n° 505), Joseph du S[t]-Esprit (t. III, disp. 18, q. 2, n° 74. La discussion comporte 102 colonnes in-folio). Scaramelli (Tr. 2, n° 254), Schram (t. II, n° 607 de l'édition de 1848 et 597 de l'ancienne), lequel cite Antoine de l'Annonciation et Gravina.

(2) Scaramelli dit à ce sujet : « C'est une chose digne de réflexion qu'une sainte si humble, si circonspecte, lorsqu'elle parle des matières doctrinales, parle si résolument quand elle traite du mérite de l'âme dans ces unions extatiques » (Tr. 2, n° 254).

phonse Rodriguez, après trois jours d'extase. Le ménologe de la compagnie de Jésus rapporte que le P. Laurent Rebello, portugais, eut une extase de douze jours avant de mourir (1679). Il n'en sortit que le temps nécessaire pour baiser son crucifix. Or c'est à un tel moment qu'il serait regrettable de perdre des mérites, en anticipant sur les joies du ciel, qui vont durer toute l'éternité.

38. — Objection. Pour mériter, il faudrait qu'on fût libre. Or est-on libre dans l'extase?

39. — Réponse. Précisément, nous admettons qu'on l'est dans une certaine mesure pour les actes d'amour (1). S[t] Thomas dit que la vision béatifique est seule capable de nécessiter d'*une manière absolue* la volonté (I. 2, q. 10, a. 2). D'après lui, quand un bien nous est proposé avec quelque mélange d'imperfection (et c'est le cas de la contemplation à cause de ses obscurités), il nous reste toujours *une certaine part* de liberté. Peut-être n'arriverions-nous pas à haïr l'objet ou à choisir un acte différent, mais nous restons maîtres de produire ou non des actes, ou de les produire avec plus ou moins de force ou de rapidité (2).

40. — On voit dans plusieurs vies de saints que l'oraison se continuait **pendant le sommeil.** Exemple : S[t] Alphonse Rodriguez et S[t] Vincent Ferrier. S[te] Thérèse reçut cette faveur quand ses extases commencèrent (*Vie,* ch. XXIX).

Il y a lieu de se demander à quels signes on peut discerner l'extase de l'oraison qui a lieu surnaturellement pendant le sommeil naturel. Ces deux états ont en effet, deux ressemblances qui doivent porter à les confondre : dans aucun les sens n'agissent et dans chacun on est uni à Dieu. Les auteurs ne disent pas s'il y a réellement des différences et sur quoi elles portent. Est-ce une simple question d'intensité, de sorte qu'on emploiera le mot d'extase seulement quand l'occupation intérieure sera extrêmement forte? Serait-ce parce que le corps aurait besoin, comme dans le sommeil vulgaire, d'être étendu et soutenu, et qu'on en a par moments le sentiment confus? etc... Il y a là une question à éclaircir.

(1) Mais la connaissance à laquelle on aime à adhérer ne dépend pas du libre arbitre. Cela suffit pour que la définition des états mystiques ne soit pas en défaut (ch. I, 1).

(2) En langage scolastique, c'est la distinction entre la liberté de *spécification* et celle de *contradiction* ou d'*exercice.*

§ 3. — **Imitations maladives de l'extase.**

41. — De nos jours, les médecins ont étudié avec soin certains états maladifs qu'ils assimilent aux extases des saints. Mais la plupart se gardent bien d'avouer que la **ressemblance** n'est qu'**extérieure**; elle a lieu seulement pour les phénomènes corporels, ce qui n'a aucune importance. Il y a, au contraire, une dissemblance profonde au point de vue de l'âme (1), comme je vais le montrer.

42. — Ils considèrent d'abord la **léthargie** et la **catalepsie**, qui, en effet, immobilisent les membres comme l'extase. Mais l'âme y est privée de connaissance. Autant vaudrait confondre le sommeil avec l'extase des saints. Dans celle-ci, l'âme est remplie de lumière et de joie.

43. — Ces médecins considèrent ensuite certaines maladies nerveuses dans lesquelles on entre en **somnambulisme**, soit spontané, soit provoqué (hypnose). Physiquement, il y a encore une certaine analogie avec l'extase. Certaines sensations sont abolies. Bien plus, on y peut prendre par suggestion des attitudes de prière. Cependant même au point du vue du corps, il y a parfois des différences. Car la vraie extase donne toujours un aspect plein de calme et de dignité; à la Salpêtrière, au contraire, on observe souvent des mouvements convulsifs et répugnants. Je parle, bien entendu, du cas où ces malades sont laissées à elles-mêmes et à leurs crises naturelles. Si, au contraire, elles agissent sous l'em-

(1) Sur ces questions, consulter le savant ouvrage du R. P. de Bonniot, *Le Miracle et les Sciences médicales*, l. II. Sur l'extase, il réfute les affirmations sans preuves de Lemoine, Maury, Morel, Lélut, Michéa, Cousin, Barthélemy St-Hilaire.

Au sujet des phénomènes physiologiques de l'extase, il fait cette sage remarque : « Ils ont pour condition immédiate l'*organisme et ses dispositions actuelles*. Les cris, les marques de faiblesse, les *symptômes morbides*, les tremblements, l'immobilité, la rigidité, l'abaissement de température, les crachements de sang ne peuvent être, à la rigueur, que les manifestations de la *complexion* de l'extatique... Si les gens simples pensent d'une autre manière, c'est le fait de leur simplicité, et si les médecins rangent sous ce rapport les théologiens avec les gens simples, c'est un effet de l'ignorance, qui est une forme de la simplicité » (*Le Miracle*, l. II, ch. I, § 1).

Bien plus, rien n'empêche Dieu de donner des oraisons même surnaturelles a une personne avant quelque maladie gênante ou bizarre, et alors la manifestation extérieure s'en ressentira.

pire d'un hypnotiseur, on ne peut plus comparer leurs états à celui des saints. Il y entre un élément nouveau. Ces hypnotiseurs peuvent leur commander des attitudes nobles ou pieuses, et ils l'ont fait souvent. Les saints n'ont pas besoin de cette influence étrangère.

44. — Mais c'est **au point de vue de l'âme** que les différences sautent aux yeux, soit *pendant* l'extase, soit en *dehors*. Montrons-le.

45. — Et d'abord, **pendant l'extase** véritable, la faculté intellectuelle grandit d'une manière surprenante, comme nous l'avons dit ci-dessus (**30**).

L'effet contraire est produit par la fausse extase sur les névropathes des hôpitaux. Il y a diminution de l'intelligence au profit de quelque petite représentation de l'imagination. Il suffit d'une seule idée, absolument insignifiante, l'idée d'une fleur, d'un oiseau, pour absorber *profondément* l'attention. Les médecins désignent ce fait en l'appelant le *rétrécissement du champ de la conscience* et de la connaissance. C'est là le point de départ des théories en vogue, destinées à expliquer l'extase hypnotique.

Pendant sa crise, on obtient que le malade parle, mais il ne dit que des banalités.

On peut objecter que parfois, pendant le somnambulisme naturel, on compose des vers ou des discours. Mais on a montré que ces faits ont été exagérés; on n'obtient guère qu'une suite de réminiscences. C'est l'imagination et non l'intelligence qui est en action. (Voir le Dr Surbled, *La Morale,* t. IV, part. II, ch. I.)

46. — **Hors de l'extase,** l'opposition est encore plus facile à constater : 1° Le névropathe en sort déprimé, éteint, hébété. Il ne montre qu'une *intelligence* médiocre, dominée par l'imagination; il n'a aucune suite dans les idées; 2° mais sa *volonté* surtout est très faible. C'est même là, d'après bien des médecins, le caractère fondamental de l'hystérie. On explique par cette faiblesse maladive que le sujet ne puisse résister à la suggestion. Il veut immédiatement ce qu'un autre commande énergiquement, surtout s'il a pris l'habitude de céder; 3° enfin son *niveau moral* est très bas, comme sa raison. On se demande parfois si ces névrosés ont vraiment la notion du devoir, et si cette idée a quelque prise sur eux.

Bref, à un triple point de vue, on est en face d'un dégénéré, d'une nature appauvrie.

On trouve les trois caractères diamétralement contraires chez les saints favorisés de l'extase. 1° Ce sont des *esprits fermes*, concevant fortement des projets vastes et difficiles à exécuter. S[te] Thérèse, S[t] Ignace et tant d'autres en sont la preuve. Ce qui les guide, ce n'est pas l'imagination, mais la raison; 2° leur *volonté* est tellement énergique qu'ils luttent contre toutes les oppositions, pour faire réussir leurs entreprises; mais surtout ils luttent contre eux-mêmes, et le travail prolongé qu'il leur a fallu développer, pour pratiquer certaines vertus, nous jette dans l'étonnement. Nous qui croyons avoir des nerfs solides, nous ne nous sentons pas capables d'une telle suite d'efforts; 3° ils ont tous un *idéal moral* très élevé, qui est leur préoccupation constante.

Leur bonheur est de s'oublier pour se dévouer au bien des autres. Ils fuient les honneurs, tandis que les hystériques ne cherchent souvent qu'à jouer un rôle devant un petit cercle d'admirateurs.

Une autre différence encore, c'est qu'après l'extase, les saints se souviennent de leurs visions. Cela est assez rare chez les névropathes (1).

47. — Les extatiques qui ont **fondé des ordres religieux**, ont été très remarquables par leur énergie et leur esprit d'organisation (2). Les femmes elles-mêmes se sont montrées au-dessus de beaucoup d'hommes. Il leur fallait trouver des sujets, de l'argent, des terrains, en luttant contre mille oppositions.

S[te] Thérèse laissa à sa mort 16 couvents de femmes et 14 d'hommes. S[te] J. de Chantal laisse 87 monastères, dont 12 fondés directement par elle-même.

M[me] Acarie, l'une des fondatrices du Carmel de France, menait, malgré ses extases continuelles, une vie très active. Elle commença à les avoir peu de temps après son mariage (à seize ans et demi; 1582); elle fut mariée pendant trente ans, éleva six enfants, releva habilement la fortune de sa famille; sa correspondance était considérable. Elle ne se fit carmélite que dans les cinq dernières années de sa vie.

(1) Quelques heures après la crise hystérique, certains malades se souviennent de la suite de leurs imaginations. D'autres, au moment où la crise finit, se rappellent la fin de leur rêve, et de proche en proche peuvent remonter au delà, s'ils font de grands efforts. Dans l'extase divine, il n'y a pas ces difficultés.

(2) M. Murisier fait l'aveu suivant : « Renan a fait justement remarquer que chez la plupart des mystiques, il y a, à côté du rêveur bizarre, *un puissant organisateur* » (ch. I, § 3, p. 37).

D'autres extatiques ont écrit des ouvrages qui supposent un immense travail d'érudition et de composition, et, par suite, une grande force de volonté. Denys le Chartreux a 40 volumes in-folio; S[t] Thomas d'Aquin, S[t] Liguori ont été d'une fécondité surprenante.

48. — Les savants libres penseurs qui confondent les **états si disparates** dont nous venons de parler oublient trop facilement leurs habitudes scientifiques sitôt qu'ils touchent à la religion. Tant qu'ils sont sur leur terrain professionnel, on les trouve admirables de prudence, *de sincérité dans l'observation,* de défiance pour les hypothèses non justifiées. Du reste, s'il leur arrivait de se départir de ces règles sévères, leurs bons confrères seraient là pour leur donner des avertissements humiliants. Mais sitôt qu'ils sortent de leur spécialité, les voilà qui perdent leur belle tenue scientifique; ils ne vérifient plus les faits, ils font des synthèses simplistes et à priori. Bah! leurs lecteurs n'en savent pas plus long et, comme eux, *veulent* que leur thèse antireligieuse soit vraie. Ce n'est vraiment pas la peine de se gêner.

Seulement ce n'est plus de la science, c'est de la fantaisie.

49. — **Évanouissement.** Les contrefaçons précédentes supposent que le système nerveux est atteint très profondément. Mais il y a une contrefaçon plus simple, plus anodine, c'est l'évanouissement. Il peut survenir à une personne très anémique, ou épuisée par des pénitences indiscrètes. Il suffit d'une émotion un peu forte, ne serait-ce qu'un vif mouvement d'amour divin, pour qu'elle s'affaisse. S[te] Thérèse signale cet état (*Château*, 4, ch. III; *Fondations,* ch. VI) (1).

Cette contrefaçon de l'extase se présente dans les conditions suivantes : 1° on s'était mis en oraison; puis 2° on est tombé dans cette sorte de sommeil, pendant lequel *on n'a pensé à rien;* 3° et naturellement, en revenant à soi, *on ne se souvient de rien.*

50. — Si ces personnes appellent cet état une oraison, c'est

(1) La sainte dit chez quelles personnes elle a vu le fait se produire. Ce sont « celles qui font *beaucoup* de pénitences, d'oraisons et de veilles ou qui simplement sont d'une faible complexion ». En conséquence, elle indique le traitement : « La supérieure doit, au lieu de laisser faire tant d'heures d'oraison, lui ordonner d'en faire peu, la faire dormir et manger *plus qu'à l'ordinaire,* jusqu'à ce que ses forces naturelles soient revenues » (*Château,* ibid.).

Ce passage nous montre que S[te] Thérèse savait très bien distinguer la vraie extase de ses contrefaçons.

uniquement parce qu'il y a eu de l'oraison au début, peut-être même une vraie quiétude. Elles font ce raisonnement : « puisqu'il y a eu une grâce d'oraison au commencement, il est à croire que cette grâce a continué ».

Mais c'est là une **hypothèse** tout à fait **gratuite.** De même qu'une personne fatiguée peut très bien céder au sommeil vulgaire pendant qu'elle reçoit l'oraison de quiétude (ch. xv, **16**), de même, si elle a un tempérament usé, elle peut tomber en faiblesse. Tout simplement, le naturel a succédé au surnaturel. C'est un état pathologique.

51. — **Scaramelli,** qui dépeint ces état (Tr. 3, n° 82), admet au contraire que c'est là une espèce particulière d'extase. Il l'appelle *sommeil spirituel*, en prenant ce mot dans un sens autre que Ste Thérèse. Il suppose du moins qu'un tel état laisse de bons effets après lui : l'âme se retrouve avec une paix profonde ; l'esprit reste attaché à Dieu et détaché des créatures. C'est uniquement à cause de ces effets qu'il juge que l'état a été surnaturel.

Mais cet argument n'est pas concluant. Comment savez-vous que ces bons effets sont dus à l'oraison faite à telle heure, plutôt qu'à tout l'ensemble de la vie spirituelle? Vous l'ignorez. Vous dites qu'en sortant de cette espèce de sommeil, la personne a l'âme calme, ou pleine d'entrain pour l'action. Mais le sommeil naturel produit les mêmes effets réparateurs sur les personnes accablées de fatigue. Une « bonne nuit » les rend joyeuses et alertes.

52. — **Maintenons** fermement **ce principe,** prouvé par des milliers d'exemples, que les vraies extases *amplifient* l'intelligence et la volonté, au lieu de les *déprimer* et surtout de les annihiler (1). Si on veut nous faire admettre une exception, même rare, montrons-nous très difficiles en fait de preuves. Or, Scaramelli ne nous a donné que des hypothèses.

53. — Je dirai plus loin (ch. xxii) comment on peut **distinguer** pratiquement l'extase divine de ses contrefaçons diaboliques ou naturelles.

(1) Ste Thérèse : « Comprenons bien cette vérité : tout ce qui nous lie de manière à nous *enlever l'usage de la raison* doit nous être suspect » (*Fondations*, ch. vi).

CITATIONS

---

§ 1. — Effets divers des ravissements.

54. — S[te] Thérèse :

1° Début du ravissement. « Dans l'union de l'extase simple, nous trouvant encore comme dans notre pays, nous pouvons presque toujours résister à l'attrait divin, quoique *avec peine et un violent effort*, mais il n'en est pas de même dans le ravissement, on ne peut *presque jamais* y résister... De temps en temps, Dieu daigne se contenter de nous faire voir qu'il veut nous accorder la faveur du ravissement, et qu'il ne tient qu'à nous de la recevoir. Alors si nous résistons par humilité [par exemple en public], elle produit les mêmes effets que si elle eût obtenu un plein consentement » (*Vie*, ch. xx).

2° Après une suite de ravissements. « J'ai été tous ces jours-ci à peu près comme un homme ivre... L'âme éprouve une sorte de peine à s'occuper d'autre chose que de son divin objet. Auparavant j'avais été près de huit jours dans une si grande sécheresse, que très souvent j'étais incapable d'avoir même une bonne pensée » (*Lettre* à son frère, janvier 1577).

3° « Dans une voie si spirituelle et si élevée, deux choses, selon moi, mettent *véritablement* la vie en péril. L'une, ce martyre dont je viens de parler [le besoin de voir Dieu]; l'autre, l'excès de la joie que l'on ressent dans les extases dont j'ai dit qu'il était suivi » (*Château*, 6, ch. xi).

55. — S[t] Liguori, parlant probablement de lui-même, à propos du *vol de l'esprit :*

« Une personne qui a reçu cette grâce me racontait que, dans ces élévations d'esprit, il lui semblait que son âme était *arrachée* du corps, et élevée avec violence, comme si elle parcourait en un instant un million de milles. De là pour elle une *grande terreur*, car elle ne savait pas où elle allait. Une fois arrêtée, elle était éclairée par quelque secret divin » (*Homo apost.*, App. 1, n° 17).

§ 2. — Visions de la Divinité et de certains attributs dans l'extase.

56. — Ste Thérèse :

1° « Quand l'âme est dans cette extase, Notre-Seigneur lui fait la grâce de lui découvrir *quelques secrets* des choses célestes... Il lui accorde des visions intellectuelles, dont quelques-unes sont si élevées, que l'âme *manque de termes* pour les exprimer, Dieu le permettant sans doute ainsi parce qu'il *ne convient pas que des créatures qui sont encore sur la terre en aient connaissance*. Quant à la plupart des autres, elle les peut rapporter quand elle est revenue du ravissement... Bien que certaines visions ne puissent se rapporter, elles demeurent tellement gravées dans le fond de l'âme, qu'elles ne s'en effacent jamais... Je suis persuadée que si l'âme, dans les ravissements qu'elle croit avoir, n'entend point de ces *secrets* du ciel, ce ne sont point des ravissements véritables... Je tiens pour certain que Notre-Seigneur, traitant l'âme comme son épouse, lui fait voir une petite partie du royaume qu'il a acquis » (*Château*, 6, ch. IV. Voir encore *Chemin*, ch. XXXIII).

2° « L'âme se trouve instruite en un instant de tant de choses merveilleuses, qu'elle n'aurait pu, avec tous ses efforts, s'en imaginer, en plusieurs années, la millième partie... Si l'on voit quelques saints, on les reconnaît comme si on avait eu avec eux des rapports intimes dans le monde » (*Château*, 6, ch. V).

3° « Il semble que Dieu veuille lui faire connaître quelque chose de la beauté et des richesses de ce pays fortuné qu'elle doit habiter un jour ; c'est ainsi que, par les députés envoyés par les Israélites, il fit connaître à son peuple la fécondité de la terre promise. »

Ces ravissements produisent « trois effets... Le premier, une *admirable connaissance* de Dieu, qui, à mesure qu'il se découvre en nous, nous donne une idée plus haute de son *incompréhensible grandeur*. Le second, la connaissance de nous-mêmes et un sentiment profond d'humilité... Le troisième, un souverain mépris pour toutes les choses de la terre » (*Château*, 6, ch. V).

4° « Dans la vision de la très Sainte Trinité, je vois que les trois Personnes *sont distinctes* l'une de l'autre, *aussi clairement* que je vous vis hier, mon Révérend Père, vous et le Père provincial, excepté que, ni des yeux ni des oreilles du corps, je ne vois ni n'entends rien... Mais quoique je ne les voie point, pas même des yeux de l'âme, j'ai une *certitude extraordinaire* de leur présence ; et quand cette présence vient à manquer, je m'en aperçois aussitôt... Quoique les trois adorables Personnes se montrent distinctes... mon âme *voit clairement* que ce n'est qu'un seul Dieu » (2e *Lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

5° « Il arrive que Notre-Seigneur fait tout à coup entrer l'âme dans une extase où il lui découvre de *grands secrets* qu'elle croit *voir en Dieu* même... c'est une vision intellectuelle qui fait connaître à l'âme de quelle manière toutes les choses *se voient* en Dieu et comment *elles sont* toutes en lui. Cette vision est très utile. Malgré sa courte durée, qui n'est que d'un moment, elle demeure profondément gravée dans l'esprit » (*Château*, 6, ch. X).

57. — La Bse Angèle de Foligno :

« Lorsque le Dieu Très-Haut vient rendre visite à l'âme, celle-ci reçoit *quelquefois* la faveur de le *voir*, elle le voit alors en elle-même, sans forme corporelle, plus clairement qu'un homme mortel n'en voit un autre. Les yeux de l'âme aperçoivent alors une plénitude purement spirituelle, dont je ne puis rien dire, parce que les paroles et l'imagination sont impuissantes à l'exprimer. Dans cette contemplation, l'âme éprouve une délectation ineffable ; elle ne peut penser à autre chose ; elle est saturée d'une manière admirable » (*Vie*, ch. LII).

58. — La Vble Anne de Saint-Barthélemy, compagne de Ste Thérèse, eut, dans sa jeunesse, une extase où lui fut montrée l'éternité de Dieu. « Cette vue, dit-elle, ne dura qu'un instant, le temps d'ouvrir et de fermer les yeux » (*Vie*, par le P. Bouix, deuxième édition, l. II, ch. IV).

59. — St Jean de la Croix :

1° Parfois « l'âme connaît en Dien les créatures avec ce qui constitue leur force et, pour ainsi parler, la racine de leur être. Mais en même temps elle voit que dans son essence, Dieu est toutes ces choses avec une suréminence infinie. Elle les connaît beaucoup mieux dans leur principe divin qu'en elles-mêmes... Cette manifestation *fait connaître les créatures par Dieu et non Dieu par les créatures*... Dieu tire, pour ainsi dire, quelques-uns des voiles qui le séparent de l'âme, afin de lui donner plus de facilité pour voir ce qu'il est. Alors cette adorable face, étincelante de grâce et de beauté, laisse apparaître et entrevoir ses rayons. Je dis entrevoir, parce que tous les voiles n'ont pas encore disparu, *puisque celui de la foi ne se déchire jamais en ce monde* » (*Vive Flamme*, strophe 4, vers. 1).

2° Parlant des notions qui « donnent une très sublime idée des attributs divins, comme de la toute-puissance de Dieu, de sa force, de sa bonté et de sa douceur » : « Ces connaissances sublimes et amoureuses sont propres à l'état d'union [mystique]; elles sont l'union même et consistent dans une mystérieuse *touche de la Divinité* au fond intime de l'âme. C'est *Dieu lui-même* que l'âme ressent et qu'elle goûte, non sans doute avec la *plénitude* et l'évidence de la claire vision béatifique, mais par une vue si élevée, si savoureuse et si pénétrante que l'âme en est imprégnée jusqu'au plus intime d'elle-même » (*Montée*, l. II, ch. XXVI).

60. — St Alphonse Rodriguez.

Parlant de lui-même : « Cette personne se mettait en la présence de Dieu, en lui disant affectueusement de cœur et de bouche : « Seigneur, que je vous connaisse et que je me connaisse ». Et aussitôt elle était élevée au-dessus de tout le créé. Elle se trouvait comme dans une autre région, seule avec Dieu qui lui donnait de grandes lumières concernant la connaissance de Dieu et sa propre connaissance... Sa connaissance de Dieu, immédiate, sans raisonnement, et par suite son amour pour Dieu et son intime familiarité avec lui, en vinrent à un tel point qu'il semblait, pour ainsi dire, *que le Seigneur voulût se découvrir à elle comme aux bienheureux*... Il ne reste plus à l'âme qu'à se nourrir de ce qui lui fait le plus envie, parmi tant de mets divins qui sont servis sur la table des perfections divines, mets qui sont d'une grande saveur, puisqu'ils ont la *saveur de Dieu même*. O festin du ciel ! Dieu invite l'âme, et, dans ce repas d'amour, il se donne lui-même ! O amour suprême ! ô amour céleste ! ô amour précieux ! ô amour profond et divin, qui en vient à ce que le convive *se donne*

lui-même à l'âme en nourriture... L'âme oublie toutes les choses de la terre et s'oublie elle-même, parce qu'elle s'occupe uniquement d'aimer son Dieu, qui lui *est présent* si intimement et *comme à découvert* » (*Vie*, d'après les mémoires, édition Retaux, 1890, n° 12).

Récit d'un contemporain : Le Frère Alphonse « me dit qu'une fois il fut ravi; jusqu'à quel ciel, il ne le sait pas; mais il se souvient, sans qu'il puisse jamais l'oublier, qu'il vit l'essence divine. Cette vision eut lieu avec une certaine limite qu'il ne peut expliquer, si ce n'est par une comparaison comme celle-ci : l'essence divine serait, pour ainsi dire, cachée par deux voiles qui doivent être enlevés pour qu'elle puisse être vue. Il ne la vit qu'imparfaitement parce qu'un seul voile était ôté; mais ceux qui sont dans la gloire et sont bienheureux la voient sans ces deux voiles, et dès lors parfaitement. Quoiqu'il ne pût pas la voir aussi parfaitement et clairement, cependant il n'y a pas de langue ni d'intelligence qui puisse expliquer ce qu'il vit, non plus que la manière dont il eut cette vision, et la félicité extrême qu'elle procure » (*ibid.*, Appendice après le n° 275).

61. — St Joseph de Cupertino. Invité à faire connaître ce qu'il voyait dans l'extase : « Quelquefois, répondit-il, je vois les attributs de Dieu, réunis dans un ensemble, sans que mon esprit les puisse distinguer ni diviser; d'autres fois, je les vois séparés et distincts. Je découvre des beautés toujours nouvelles dont chaque partie aussi bien que le tout étonne mon intelligence » (*Vie*, par Bernino, ch. x).

62. — La V^ble Marie de l'Incarnation, ursuline, raconte la vision de la Sainte Trinité qu'elle eut à vingt-six ans :

« Cette impression était sans forme ni figure d'aucune sorte, mais plus claire et plus intelligible que la lumière elle-même... Je vis le divin et mutuel commerce des trois personnes divines entre elles, l'intelligence du Père qui, se contemplant elle-même, engendre son Fils, génération qui a été, est et sera éternellement. Mon âme vit ensuite l'amour mutuel du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit par une réciproque effusion d'amour, mais sans mélange ni confusion d'aucune sorte... Je percevais leur unité d'essence, ainsi que leurs opérations tant intérieures qu'extérieures et cela, en un moment, sans aucun intervalle de temps. Par cette même impression, la très Sainte Trinité éclairait mon âme sur ses opérations extérieures, et d'abord à l'égard de la suprême hiérarchie des anges, des séraphins, des chrérubins, des trônes, etc., leur signifiant directement et sans intermédiaire ses saintes volontés... » (*Histoire*, par l'abbé Chapot, part. I, ch. vi).

Deux ans après, elle eut une vision analogue, mais avec cette circonstance remarquable que la vue du Verbe était prédominante :

« Tandis que j'étais ravie en Dieu par cette contemplation sublime, je me trouvai peu à peu tout absorbée par la vision ineffable du Verbe Divin. Il caressait mon âme comme étant tout à fait sienne... Quelquefois un rayon de lumière ramenait ma pensée vers le Père et le Saint-Esprit, que j'étais confuse d'avoir comme oubliés un moment... Mais bientôt j'étais de nouveau ravie et absorbée à mon insu par le Verbe, dans lequel je me perdais encore, comme auparavant » (*ibid.*, ch. vu).

63. — La sœur Gojoz :

« Indigne que je suis, j'ai vu en Dieu, l'espace de dix mois, une image de la génération éternelle de son Verbe. J'ai eu sur ce sujet des connaissances si sublimes que, de bonne foi, je ne me croyais plus sur la terre. Mon regard était simple, mais si arrêté dans le sein du Père éternel que, jour et nuit, je ne voyais que cet objet adorable, son Fils unique y naissant incessamment... Je ne puis rien ajouter sur cette grâce merveilleuse,... car, qui peut exprimer, en nos termes et à notre sens humain, ce que c'est que *voir Dieu en Dieu*, considérer la lumière dans la lumière, jouir d'un amour infini?... Tout ce que je puis déclarer de cette miséricordieuse faveur, c'est que *l'objet adorable qui m'occupait était infini;* ce que j'en voyais et recevais était incompréhensible... Oui, j'avoue que je crois avoir joui parfois de la vue de l'essence divine pour quelques moments seulement; mais cette grâce-ci, fut plus miséricordieuse parce qu'elle me fut accordée, dans toute sa force, durant huit ou dix mois... c'était un regard simple et arrêté auquel nulle distraction ne s'opposait... Peut-on jamais assez dire quelle est cette grâce si sublime : voir un peu, comprendre en quelque manière, par une grâce infinie, un être infini, connu et connaissant par une connaissance infinie, et se sentir fortement unie à ce Dieu connaisseur et connu en lui-même? » (*Vie*, part. 3, ch. IV).

Très souvent elle reçut une connaissance analogue sur le Saint-Esprit, le voyant « comme incessamment produit dans le sein du Père... par l'amour que le Père et le Fils ont l'un pour l'autre » (*Ibid.*, ch. V).

§ 3. — La contemplation même extatique est un mélange de lumière et de ténèbres.

64. — La B^{euse} Angèle de Foligno :

1° Un jour je fus élevée en esprit... J'étais dans *la ténèbre divine* ne pouvant ni rétrograder, ni avancer. Soudain l'élévation et l'illumination augmentèrent : je vis la *puissance* inénarrable de Dieu, sa *volonté*, sa *justice*, sa *bonté*, ce qui me donnait la pleine intelligence des mystères [de la chute de l'homme et de la rédemption] dont j'étais préoccupée depuis quelques jours... Dans la plénitude d'amour, de joie et de lumière de cette seconde ténèbre, je comprenais bien d'autres choses, par exemple, ce qui regarde le salut ou la damnation des hommes et des anges. Mais je ne puis trouver aucune parole pour exprimer ces connaissances; elles sont trop au-dessus de la nature » (*Vie*, ch. XXIV).

2° La tenèbre suprême : « Très souvent je vois Dieu suivant un mode et une perfection qui ne peuvent être ni exprimées, ni conçues. Toute mon espérance est dirigée avec assurance vers ce bien à l'action puissante, qui apparaît dans *la ténèbre*... En regardant ce bien certain et secret, *je connais et je possède tout ce que je veux :* je vois que c'est le bien absolu... c'est une délectation ineffable... Plus *la ténèbre* est profonde, plus ce bien surpasse la pensée et se montre inexprimable... Il surpasse même tout ce que j'ai vu d'autres fois d'une manière admirable : la puissance de Dieu, sa sagesse et sa volonté. Car ce bien est un tout ; les autres choses ne sont [pour ainsi dire] que des parties... Là j'aperçois la Sainte Trinité, et au milieu d'elle, au centre, je me vois debout...

Quand je suis plongée dans ce bien et que je le contemple, je ne me souviens plus de l'humanité de Jésus-Christ, de l'Incarnation, ni de quoi que ce soit ayant une forme; je vois tout cependant, et je ne vois rien. Mais quand je quitte ce bien, alors je vois l'homme-Dieu, et il attire mon âme avec douceur, jusqu'à me dire : Tu es moi et je suis toi. Je vois ses yeux, et sa face miséricordieuse; il embrasse mon âme et la serre contre lui avec une force immense. Ce qui sort de ses yeux et de sa face est précisément le bien dont j'ai parlé et qu'on voit dans la ténèbre. Cela sort du fond et me cause une délectation inénarrable » (ch. xxvi).

65. — Tauler.

1° « Les tentations ont lieu dans les puissances inférieures... Mais Dieu veut habiter dans les puissances supérieures, la mémoire, l'intelligence et la volonté, et y opérer d'une manière divine. C'est là sa vraie demeure, son champ d'action; là qu'il trouve sa ressemblence. C'est là que nous devons le chercher, si nous avons le désir de le trouver, et par le plus court chemin. Alors l'esprit est transporté au-dessus de toutes les puissances dans une sorte de solitude immense, dont nul mortel ne peut parler convenablement. C'est *la mystérieuse ténèbre* où se cache le bien sans bornes. On est admis et absorbé dans quelque chose d'un, de simple, de divin, d'illimité, tellement que, semble-t-il, on ne s'en distingue plus. Je parle non de la réalité, mais de l'apparence, de l'impression ressentie. Dans cette unité, le sentiment de la multiplicité s'efface. Quand ensuite ces hommes reviennent à eux-mêmes, ils retrouvent une connaissance distincte des choses, plus lumineuse et plus parfaite que celle des autres... Cet état est appelé l'*obscurité ineffable,* et pourtant, c'est la vraie lumière de l'essence divine; il est appelé aussi, et avec raison, la solitude immense et *incompréhensible*, parce qu'on n'y trouve ni sentier, ni pont, ni manière d'être particulière : c'est au-dessus de tout cela. Je veux insister encore, pour être mieux compris. Cette obscurité est une lumière à laquelle nulle intelligence créée ne peut arriver par sa nature. C'est aussi une solitude, parce que naturellement cet état est inabordable... C'est là qu'on boit à leur source les eaux de la divine douceur, qui jaillissent de l'essence divine. Comme toutes les eaux, c'est à leur source qu'elles sont le plus pures et le plus fraîches. L'âme s'y plonge avec tout son être et toutes ses facultés, et voudrait y boire à longs traits. Mais ce n'est pas possible ici-bas. Par moments, on s'abîme et on disparaît dans les grandes profondeurs de Dieu, comme l'eau répandue sur la terre est absorbée par elle peu à peu » (1er Sermon pour le 2e dimanche après l'Épiphanie).

2° Sur la vision en éclair :

« Quelquefois un désir surnaturel de Dieu éclate dans l'âme; cette grâce est si manifeste, qu'il est impossible de douter que Dieu même ne se soit montré, comme dans la lumière instantanée d'un éclair. Cette vision arrive et disparaît si subitement qu'il ne reste aucune idée [distincte] de ce qu'on a vu. *On ne peut comprendre ce que c'était.* On sait seulement avec certitude que c'était quelque chose, mais on ne peut l'analyser. Toujours cette grâce excite en l'âme un violent désir de ce bien, et un renouvellement spirituel; autrement ce serait une lumière trompeuse... Ce grand éclat de lumière, si tant est qu'on puisse lui donner ce nom, doit aussi être appelé *une obscurité, une ténèbre*, à cause de son incompréhensibilité et de notre aveuglement » (*Institutions,* ch. xxii).

66. — Ste Madeleine de Pazzi. *Dialogue* entre l'âme et le Père céleste (1) :

« Le Père. — Un autre fruit de la communication de mon essence est une espèce de disparition de la foi dans les âmes (2).

« L'Ame. — O Père éternel! comment cela peut-il se faire, puisque sans la foi nous ne pouvons nous sauver?

« Le Père. — Le voici, ma fille. Par la communication de mon essence, je répands en vous une connaissance de moi si profonde, si claire et si intime qu'elle vous force en quelque sorte d'avouer que vous n'avez plus la foi, et c'est ce que j'appelle disparition de la foi, parce que cette connaissance est tellement claire qu'elle paraît moins appartenir à la foi qu'à la vision. Cet état produit en vous une perpétuelle admiration, d'où naît un intime et immense amour. Cette infidélité très fidèle est un vêtement nuptial dont l'âme est justement glorieuse, vêtement tissu (qui le croirait?) *de lumière et de ténèbres*, et semblable à celui qu'on me prête en disant que je suis revêtu de la lumière comme d'un vêtement, et que j'habite au milieu de *ténèbres inaccessibles*. En effet, plus mon immensité me rend clair et connaissable en moi-même, plus je suis *incompréhensible* aux créatures à cause de leur incapacité, et en cela je ressemble au soleil, qui n'est jamais moins visible que lorsqu'il brille le plus; et de même qu'on ne peut voir le soleil avec une autre lumière que la sienne, je ne puis non plus être connu intimement, si ce n'est par la lumière que je répands dans les âmes. Le vêtement de l'âme privée de foi est donc, comme le mien, composé de *lumières et de ténèbres*, et elle s'en glorifie; mais comment? Elle se glorifie de ne pas connaître Dieu : voilà les *ténèbres*; et cependant elle le connaît si bien, qu'elle en perd en quelque sorte la foi : voilà la *lumière*. Elle croit comme si elle voyait; or celui qui voit n'a plus la foi, puisque la foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas; et, d'un autre côté, elle voit qu'elle ne connaît rien, eu égard à l'abîme immense et infini de mes perfections qu'elle ne peut sonder. Elle est donc tout à la fois *dans la lumière et dans les ténèbres*, et c'est là précisément cette grande foi sans foi dont je vous ai parlé.

« L'Ame. — O disparition de la foi, que vous êtes peu connue! » (*Œuvres*, Part. IV, ch. xvii).

67. — La Vble Marine d'Escobar. La ténèbre divine.

1° *Vision du fleuve divin.* « Les anges s'approchèrent de mon âme et la dégagèrent des sens. Je me trouvai devant la céleste Jérusalem, qui était entourée par un fleuve d'une grandeur démesurée, très beau, très brillant. Ses rives étaient ombreuses, charmantes et remplies d'anges saints, qui chantaient admirablement, en s'accompagnant sur des instruments. Ils répétaient : Gloire à Dieu au plus haut des cieux! De ce fleuve partaient çà et là des canaux ou ruisseaux, par où l'eau céleste s'écoulait et *tombait sur la terre*. Elle y arrivait comme une rosée, et sa divine influence réconfortait les âmes des justes.

(1) On recueillait ces entretiens pendant ses extases.

(2) Le F. Gilles d'Assise, compagnon de St François, disait de même, à la suite de ses extases. qu'il avait perdu la foi et qu'elle était remplacée par un don meilleur. Un jour, un religieux lui repartit : « Comment feriez-vous si vous étiez prêtre et que vous ayez à chanter le *Credo* à la grand'messe? Comment pourriez-vous chanter : Je *crois* en un seul Dieu? » Pour toute réponse, le F. Gilles entonna, d'un air joyeux, sur l'air du Credo : « *Cognosco* unum Deum, Patrem omnipotentem » (Je *connais* un seul Dieu, etc...) (Bolland. du 23 avril; *Vie*, nos 55, 56).

« Cette vision dura longtemps; puis subitement les anges me déposèrent sur le bord de ce fleuve grand et mystérieux. Soudain ils m'y plongèrent très profondément, et alors me fut accordée une connaissance grande et extraordinaire de la grandeur de Dieu, de sa *toute-puissance*, de sa sagesse et de son *immensité*. Tout d'un coup, les anges me dirent à haute voix : « Y a-t-il quelque chose de plus? » Mon âme fut alors éclairée d'une connaissance, lui montrant que ce qu'elle voyait dans l'immensité divine était bien peu en comparaison de l'infinité des choses qui restaient à connaître. Son admiration lui faisant oublier ce qu'elle venait de voir, elle s'écria : « Oui, il y a quelque chose de plus! » Et dans son enthousiasme, elle répétait d'une voix de plus en plus haute et rapide : « Il y a quelque chose de plus! »

« Ensuite les anges m'immergèrent plus profondément dans le fleuve, et j'eus une lumière plus grande, une connaissance plus parfaite de l'*essence de Dieu et de la ténèbre divine*. Les anges répétèrent leur question sur un ton plus élevé : « Y a-t-il quelque chose de plus? » Après avoir été bien illuminée et avoir connu plus qu'auparavant, je répondis encore : « Oui, il y a quelque chose de plus! »

« Une troisième fois, les anges me plongèrent, jusqu'au fond et dans les abîmes du mystère, et redemandèrent, toujours en haussant la voix : « Y a-t-il quelque chose de plus? » Mon âme, de plus en plus éclairée, et connaissant davantage l'être divin, ne fit plus attention qu'à l'infinité de choses qui lui restaient à connaître, et répondit : « Oui, il y a quelque chose de plus. »

« Alors les anges me tirèrent de cette mer profonde et mystique, puis m'élevant par trois fois à des hauteurs de plus en plus grandes, ils me répétaient la mystérieuse demande : « Y a-t-il quelque chose de plus? » Mon âme recevait une lumière et une connaissance toujours croissante; elle était perdue, submergée dans l'être divin, et s'écriait : « Ah! mille fois oui, il y a quelque chose de plus! »

« Enfin les anges m'élevèrent à je ne sais quelle lumière *infinie et incompréhensible*, à une immensité de biens, qu'aucune langue ne peut traduire. Là, ce fut *comme un éclair*, ou comme si un rideau se tirait pour laisser apercevoir d'admirables trésors et se refermait subitement. Dieu me montra ainsi l'*immensité infinie et incompréhensible* de son être, mais ma petite capacité ne pouvait supporter tout ce qu'elle vit en un instant; mes forces défaillirent, et tout mon corps se mit à trembler. En un clin d'œil les anges me saisirent, me ranimèrent et me ramenèrent dans ma cellule » (t. I, l. III, ch. I, année 1615).

2° *L'océan divin.* « Les saints anges m'entourèrent, et, précédés par le Seigneur de toute majesté, ils me portèrent très, très haut, traversant pour ainsi dire tous les cieux. Ils me déposèrent sur le rivage d'une sorte d'océan immense, qui était la grandeur de Dieu même, sa bonté, sa sagesse et son essence. En présence de Jésus-Christ, ils me jetèrent soudain dans cette vaste mer de la divine obscurité et de l'essence du Dieu inconnu et incompréhensible. J'y fus submergée et perdue. Aucune parole ne peut rendre les merveilles secrètes qui se passent là entre Dieu et l'âme, ni la grandeur de Dieu qui se manifeste. Aucune intelligence créée ne peut en parler convenablement. Si quelqu'un voulait le tenter, je souhaite que Dieu lui donne l'expérience de cette faveur; il pensera alors comme moi. Il fallut un secours divin pour que mon âme ne se séparât pas du corps, tant l'opération de Dieu fut excessive.

« Je restai plongée dans cet océan un certain temps, que je crus plus court qu'il n'était en réalité. Ensuite les anges me ramenèrent au rivage; je veux dire par là qu'ils me tirèrent de cette immensité; et non qu'il y avait vraiment une mer, un rivage, ni aucune image matérielle.

« Je me reposai un peu sur ce rivage, pour reprendre des forces. Puis les anges me lancèrent avec plus de force que la première fois, de sorte que j'allai me submerger et me perdre dans l'essence divine, bien plus profondément qu'auparavant. Ensuite ils me ramenèrent au rivage; j'étais encore plus en danger, ce me semble, de perdre la vie, si Dieu ne m'avait soutenue.

« Enfin, après que j'eus pris quelques instants de repos, ils me lancèrent une troisième fois. Par ce mot : lancer, j'indique une certaine manière admirable dont Dieu et les anges se servent pour introduire l'âme dans l'immensité des perfections divines. Il ne s'agit de rien qui soit corporel.

« Je restai dans cette mer pendant un temps que je n'ai pu apprécier. Mais cette submersion fut plus faible que les deux premières; aussi j'éprouvai moins de fatigue. Ensuite Dieu me donna sa bénédiction; les anges me rapportèrent dans ma cellule. Quand je fus revenue à moi, j'éprouvai une grande faiblesse. J'étais saisie d'admiration, et, tout en me conformant à la volonté de Dieu, je levais les yeux vers les anges, avec grande douleur de me voir dans cet exil » (t. I, l. III, ch. I).

3° *Même sujet.* « Lorsque, dans une extase profonde, Dieu unit l'âme subitement à son essence, et qu'il la remplit de sa lumière, il lui montre en un moment les mystères les plus élevés et l'ensemble de ses secrets. On voit une certaine immensité et une majesté infinie... On connaît comment toutes les créatures dépendent de la Providence de Dieu et sont conservées par lui; *de quelle manière il est la béatitude des anges et des élus;* comment il est le *seul principe* et la *seule fin* de toutes choses, n'ayant pas en dehors de lui-même de principe ni de fin; qu'il est la *cause première* et qu'il possède le souverain domaine de toutes choses. L'âme est alors comme plongée dans un vaste océan, qui est Dieu, et encore Dieu. Elle ne peut y prendre pied, ni en trouver le fond. *Les attributs divins lui apparaissent comme dans un résumé*, de sorte qu'aucun en particulier ne peut être discerné. Parfois, au début ou à la fin de ce ravissement, Dieu montre quelques figures imaginatives. Mais tant qu'on est plongé dans cette union, il n'y a ni paroles, ni figures qui puissent être saisies par les sens internes de l'imagination, et encore moins par les sens corporels. Tout est intellectuel et se passe dans la partie supérieure de l'âme » (t. II, l. II, ch. XXXIV).

4° *La tour divine.* « Un jour que j'étais accablée par la maladie et les afflictions, je vis la Majesté divine qui me dit suavement : « Tu es fatiguée, veux-tu venir avec moi? » « Assurément, m'écriais-je; je serai enchantée d'accompa-« gner Votre Majesté. » Le Seigneur accepta mon consentement et me serra sur lui, dans une union très étroite. Ensuite il me montra une tour immense, solide et belle à ravir. »

(Ici Dieu lui explique que cette tour est un symbole de l'essence divine.)

« La divine Majesté me fit entrer par une fenêtre, d'une manière inexplicable, et me fit monter dans la tour, si haut, si haut que je n'avais jamais été à pareille hauteur. Là il me donna une connaissance nouvelle de ses perfections,

de son *éternité*, de son *infinité*, de sa sagesse et des autres attributs. Ce n'était point à l'aide de figures imaginatives, mais seulement une connaissance intellectuelle. Je ne croyais pas qu'on pût en avoir une plus exacte ni plus complète. Stupéfaite, je m'écriais : Oh! qui est semblable à ce grand Dieu! Où y a-t-il une « pareille immensité, sans mesure! Quelle infinitude! Quelle sagesse! »

« J'étais ainsi absorbée par l'admiration de ces perfections, quand la divine Majesté m'éleva à une autre altitude, de beaucoup supérieure à la première. Il m'y donna une intelligence des mêmes attributs, mais si supérieure à l'autre, et si au-dessus de ma capacité, que je me sentais comme perdue. La grandeur des choses que je saisissais m'arrachait avec violence la partie supérieure de l'âme. Je ne savais plus dire qu'une chose : « Dieu est plus que tout cela; beaucoup, « beaucoup plus! » Oui, j'étais tout à fait perdue.

« Revenue dans ma cellule, je me sentis toute changée... Il me semblait que mon âme n'était plus en entier dans mon corps; que sa partie supérieure était restée dans ces hauteurs, enivrée, plongée dans la vision des perfections suprêmes de Dieu, et que j'avais là seulement la partie inférieure, celle qui donne la vie aux sens et aux facultés corporelles » (t. II, l. I, ch. XLVII).

5° *Les trois montagnes et les trois éclairs*. « Le Seigneur me dit un jour : « Tu « es bien affligée, viens avec moi; je te conduirai à ma sainte montagne et je « te récréerai dans la maison de mon oraison ». Soudain je fus conduite en esprit sur une haute montagne, d'où l'on découvrait le monde entier. Une lumière céleste brilla un instant, comme un éclair, et grâce à elle, je vis l'immensité de l'essence divine, avec une majesté qui me jeta dans l'admiration.

« Le Seigneur me dit : « Courage, car il te faut monter plus haut. Ce que tu « as vu est peu de chose en comparaison de ce qui te reste à voir ». Et je fus conduite sur une autre montagne plus haute. A mon arrivée, une lumière bien plus forte que la première brilla encore comme un éclair, et me révéla plus nettement la même essence divine. Je vis plus de choses qu'auparavant.

« Le Seigneur reprit : « Courage, car il te faut monter plus haut ». A l'instant, je fus conduite sur une troisième montagne, plus élevée, qui semblait toucher aux derniers sommets du ciel. Une lumière, *en éclair*, brilla plus fort que les autres et me montra l'essence de Dieu, ses perfections et *ses jugements secrets*. J'étais atterrée à la vue de cette immensité! De plus, Dieu, en s'unissant à moi, me manifesta le mystère de la Sainte Trinité. Je me disais intérieurement : « Seigneur, que vos jugements sont incompréhensibles! Qui arrivera à les con- « naître? » Et le Seigneur répondit : « Ce seront les petits et les humbles de « cœur, ceux qui ont tout quitté pour moi et qui ne cherchent qu'à me plaire » (t. I, l. III, ch. II, année 1618).

La Vénérable a eu beaucoup d'autres visions analogues.

§ 4. — Dilatation de l'intelligence pendant l'extase ou des états voisins.

68. — La Bouse Angèle de Foligno :

« Tout ce que l'âme conçoit et connaît quand elle est livrée à elle-même n'est rien en comparaison des connaissances qui lui sont données pendant les

ravissements. Quand l'âme s'élève ainsi, illuminée par la présence de Dieu, quand Dieu et elle se sont cachés dans le sein l'un de l'autre, elle conçoit et possède avec délectation des biens qu'on ne peut décrire ; ils surpassent toute intelligence et toute parole humaines. *L'âme nage dans la joie et la science* » (*Vie*, ch. LVI). Voir encore le second prologue du F. Arnaud.

69. — Le V^ble^ Anne-Madeleine Remuzat :

« Dieu semble depuis quelque temps faire couler dans mon cœur, dans toutes les puissances de mon âme, un principe divin qui les *élève*, qui les applique et qui les *dilate* pour les rendre capables de contenir les biens qu'il daigne y verser » (*Vie* publiée par la Visitation de Marseille, ch. XV, p. 323).

70. — St Grégoire le Grand raconte une vision qu'eut St Benoît. Elle eut lieu, en partie au moins, en dehors de l'extase, puisque le saint appela à plusieurs reprises un de ses compagnons pour lui montrer le spectacle qui se déroulait à ses regards. Une grande lumière avait dissipé les ombres de la nuit, et St Benoît « voyait le monde entier comme dans un seul rayon ». St Grégoire ajoute pour ceux qui seraient surpris de cette condensation de connaissances : « Sachez-le bien, pour celui qui voit le créateur, toute créature paraît réduite à peu de chose; et ce fut le cas de St Benoît, quoiqu'il n'ait fait qu'entrevoir Dieu... Lorsque l'âme est ravie dans la lumière divine, *elle se dilate intérieurement*... Quand nous disons que le monde a été ramassé devant son regard, nous voulons indiquer, non pas que le ciel et la terre se sont rapetissés, mais que l'intelligence du voyant *s'est agrandie*... La lumière matérielle qui brillait à ses yeux était accompagnée d'une lumière spirituelle » (*Dialogues*, l. II, c. XXXV; édition Migne, t. LXVI, col. 199).

71. — Vision du B^eux^ Herman Joseph. Récit d'un contemporain :

« Accablé qu'il était de souffrances quotidiennes, il pensait à la récompense qu'il en recevrait. Il désirait comprendre combien elle était au-dessus des plaisirs terrestres et souhaitait d'entrer dans le secret de Dieu. Une nuit, il était occupé de ces pensées et, de la fenêtre de la sacristie, il regardait vers l'orient. Il contemplait l'ascension de la lune et des astres, et jouissait de la transparence du firmament. Pendant que tout son être était tendu vers ce spectacle et saisi par le charme des créatures, avec le vif désir de les mieux connaître, il s'adressa au Créateur : Seigneur, auteur de toutes choses, puisque dans cette Babylone où j'habite, on ne peut vous connaître que comme dans un miroir et une énigme, donnez-moi du moins une telle intelligence de vos œuvres que je puisse arriver à vous connaître vous-même plus parfaitement. Or, pendant qu'il répétait cette demande avec insistance, l'extase le saisit, puis, chose que ni lui ni moi n'avons pu nous expliquer, il devint subitement participant d'une science nouvelle. Soudain Dieu élargit le champ de son regard ; il lui montra le firmament et ses astres, et lui fit comprendre leur qualité et quantité, ou pour parler plus clairement, leur beauté et immensité. Quand il fut revenu à lui il ne put rien nous expliquer; il dit seulement que cette connaissance des créatures avait été si parfaite et si enivrante qu'aucune langue ne pouvait l'exprimer » (Bolland., 7 avril, n° 32).

72. — Vision de St Ignace :

« Le saint se rendit un jour à une église située à un millier de pas de la ville de Manrèse. Absorbé dans la contemplation des choses divines, il s'assit

un peu de temps sur la route, en regardant le fleuve qui la traverse. Alors les yeux de son âme s'ouvrirent et furent inondés de lumière. Il ne voyait rien qui tombât sous les sens, mais il comprenait merveilleusement une foule de vérités relatives soit aux mystères de la foi, soit aux sciences humaines. Il y en avait tant et la lumière était si vive qu'il lui semblait entrer dans un monde nouveau. L'abondance et l'élévation de ces connaissances furent si grandes que, d'après Ignace, tout ce qu'il apprit en sa vie jusqu'à soixante-deux ans, soit surnaturellement, soit par le travail de l'étude, ne pouvait être comparé à ce qu'il eut en cette seule fois » (*Vie* par Ribadeneira; l. I, ch. VII).

73. — Vision du Vble François-Xavier Bianchi, barnabite :

« Un jour que Pierre Magno, médecin, littérateur et philosophe distingué, faisait devant lui un éloge enthousiaste de ces sciences dont il était épris, François, pour lui faire apprécier la valeur plus élevée de la science de Dieu, lui répondit : « Moi aussi, au temps de ma jeunesse, j'ai poursuivi avec ardeur ces connaissances et j'ai même prié Dieu de m'aider à les atteindre pour me rendre plus utile à ma Congrégation. Après cette prière, je me trouvai une fois inondé d'une vive lumière; il me sembla qu'un voile se levait devant les yeux de l'esprit, et les vérités des sciences humaines, même celles que je n'avais pas étudiées, me devinrent manifestes par une connaissance infuse, comme autrefois à Salomon. Cet état d'intuition dura environ vingt-quatre heures, puis, comme si le voile était retombé, je me retrouvai ignorant comme auparavant. En même temps, une voix intérieure me disait : Voilà la science humaine; à quoi sert-elle? C'est moi, c'est mon amour qu'il faut étudier » (*Vie*, par le P. Baravelli, ch. IV).

74. — Nous avons donné l'opinion des extatiques, fondée sur l'observation. Par opposition, indiquons brièvement le système des libres penseurs, déduit uniquement de leurs idées préconçues, et dès lors antiscientifiques :

1° Les plus modérés disent que l'extatique se fait une idée vague de Dieu; et qu'il aime cette représentation avec une intensité extraordinaire, et disproportionnée avec l'idée. Voici la définition de Cousin, cité avec éloges au mot *Mysticisme* dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck : « Le mysticisme *supprime* dans l'homme *la raison* et n'y laisse que le *sentiment*, ou du moins y subordonne et sacrifie la raison au sentiment ».

C'est ainsi que dans ses *Mystiques espagnols* (Didier, 1867), M. Rousselot interprète l'union suprême décrite par St Jean de la Croix.

2° M. Murisier a écrit un livre *Les maladies du sentiment religieux* (Alcan, 1901). Il renferme des peintures inexactes; le titre est tendancieux, quoique l'auteur ait prétendu le contraire : il insinue que les états mystiques sont des maladies. Voici ce qu'il nous dit au sujet de l'état mystique avancé : « Qu'est-ce que cette idée simple de la divinité qui prend la place de la vision complexe et de l'association éliminée? C'est parfois une *idée abstraite* analogue à l'idée du bien, objet suprême des méditations de Plotin, ou à la loi de la causalité de la douleur, dont la connaissance conduit le bouddhiste au repos du nirvana. C'est plus fréquemment une *image vague* et confuse extraite des représentations antérieures, ou plutôt c'est un *résidu* de ces représentations, qui sont fondues, *appauvries*, simplifiées par l'effacement graduel de leurs différences et de leurs contours. Par exemple, au lieu de voir les trois personnes divines sculptées

dans un bloc de marbre, Dieu le Père avec une longue barbe,... l'extatique n'apercevra plus qu'une nuée éclatante de lumière... Cependant l'image isolée, la clarté souveraine ne tarde pas à s'éteindre à son tour. La mémoire, l'imagination, l'*entendement* même se perdent, disent les mystiques » (ch. I, § 4, p. 61). « L'extase aboutit à l'anéantissement de la personnalité (*ibid.*, p. 43); « le monoïdéisme y devient absolu » (p. 60) (1); le degré suprême est « l'extinction totale de la conscience » (p. 67).

3° Dans la *Revue philosophique* de novembre 1902, M. Leuba nous indique deux caractères de l'extase qu'il regarde comme essentiels : 1° la pensée est « *affaiblie* jusqu'à faire place à l'inconscience... les faveurs mystiques ne sont pas une révélation faite à l'intelligence » (p. 476, 477). Dans la contemplation « les disciples du Christ savourent le salut bouddhiste, le nirvana » (p. 470); 2° l'union extatique avec Dieu est « une *identification* de l'individu avec l'essence divine « (p. 476). Sans sourciller, l'auteur nous affirme que tout cela est écrit « dans les descriptions des mystiques eux-mêmes ». Or ils disent précisément le contraire. La seconde erreur est même anticatholique; c'est du mysticisme panthéiste. Elle a été condamnée par Jean XXII dans la proposition 10 d'Eckart (1329), que l'Église n'a jamais compté parmi les mystiques orthodoxes, ni même parmi les mystiques.

§ 5. — Manière dont on voit Dieu.

75. — La B^{euse} Angèle de Foligno, parlant des ravissements :

« Cette manifestation suprême de Dieu, je l'ai eue plus de mille fois;... c'était toujours nouveau et varié... Il me fut dit que cette manifestation inénarrable *est le bien que possèdent les saints dans la vie éternelle; c'est celui-là, pas un autre.* Seulement on n'en jouit pas dans la même mesure; de telle sorte qu'au ciel le plus petit des saints la reçoit plus qu'aucune personne avant sa mort » (*Vie*, ch. XXVII).

76. — Ste Catherine de Sienne répétant pendant l'extase les paroles par lesquelles Dieu la lui décrit :

« Quand l'âme arrive à la porte divine,... elle brûle du feu de l'amour et goûte en moi *la divinité même.* Elle s'unit tellement à cet océan tranquille, qu'elle ne peut avoir de pensée qu'en moi. Dès sa vie mortelle, elle goûte *le bien de l'immortalité,* et malgré le poids de son corps, elle reçoit les joies de l'esprit... La mémoire ne contient d'autre chose que moi, l'intelligence ne contemple d'autre objet que ma vérité, et l'amour qui suit l'intelligence, n'aime et ne s'unit qu'à ce que voit l'intelligence. Toutes ses puissances sont unies, abîmées et consumées en moi. Le corps perd tout sentiment » (*Dialogue*, t. I, ch. LXXIX).

77. — Opinion de la V^{ble} Marine d'Escobar :

(1) On pourrait dire qu'il n'y a qu'une idée (celle de Dieu), mais à la condition de sous-entendre que le contenu de cette pensée est très riche. On dit de même, qu'un grand général n'a qu'une idée : vaincre l'ennemi. Mais que d'idées secondaires contenues dans celle-là ! — Pour les visions purement intellectuelles, les rationalistes, ne pouvant les expliquer, préfèrent les nier, malgré le témoignage universel des extatiques.

Le V^{ble} Louis du Pont, son confesseur, qui recueillait ses révélations, s'exprime ainsi : « Elle m'avait dit avoir vu clairement l'essence divine et la face de Dieu, un en trois personnes, ainsi que la béatitude des saints, et *la manière dont elle a lieu.* Je lui demandai de quelle clarté elle parlait; était-ce celle des bienheureux et que St Paul a eue, dit-on, dans son ravissement? Ou bien était-ce une clarté d'espèce moins élevée, quoique déjà considérable, telle que la comporte normalement cette vie mortelle? Voici ce qu'elle me répondit par écrit : « La lumière qu'a reçue mon âme, pour connaître ces mystères, a été « aussi grande qu'il était possible en cette vie; mais avec ce caractère, que la « connaissance était extrêmement *claire et distincte.* Je sais avec certitude que « je vois exactement *le même objet* que les habitants de la Jérusalem céleste ; mais « la révélation ne m'a pas dit si c'est avec la même force et de la même ma« nière. Toutefois, voici une donnée : il m'est arrivé de voir la béatitude inté« rieure de plusieurs saints, et *comment Dieu la produit.* Or, j'ai comparé cela « avec ce que j'éprouve quand la divine Majesté me manifeste la grandeur de « son essence, et il m'a semblé que ces diverses manifestations étaient absolu« ment identiques. Je crois même qu'une fois ou l'autre, je n'ai pas été loin de « cette clarté de vision dont vous me parlez, et pour laquelle vous apportez « l'exemple de St Paul. » Je lui dis qu'à l'occasion, elle ferait bien d'interroger là-dessus ses anges. Mais elle n'a jamais trouvé que ce fût opportun. Car il n'est pas en son pouvoir de poser à ses anges toutes les questions qui lui plairaient. Sur celle qui nous occupe Dieu ne voulait peut-être pas nous en faire savoir davantage » (t. I, l. III, ch. II, § 4).

78. — Alvarez de Paz, dépeignant la contemplation la plus élevée :

Dans ce degré « Dieu se manifeste à l'âme par une image qui le représente très parfaitement. Les sens ne l'ont pas reçue et ne la donnent pas; elle n'est pas composée avec des formes possédées d'avance; mais c'est une infusion nouvelle faite à l'esprit... Ainsi aidé et fortifié, *l'esprit voit Dieu.* Il n'y arrive pas *en niant* ou retirant de lui quelque chose, comme quand on dit : Dieu n'est pas limité, ni fini. Ce n'est pas non plus *en affirmant* de lui quelque chose, en le lui attribuant; comme lorsqu'on dit : Dieu est bon et sage. Mais c'est *en regardant* la grandeur divine sans mélange dans la tranquillité d'un jour serein. Certes, ô lecteur, quand tu vois la lumière avec les yeux du corps, tu n'y arrives pas par des rapprochements d'idées, comme on le fait quand on dit : la lumière n'est pas les ténèbres, ou elle est une qualité. Tout simplement, tu vois la lumière. De même l'âme, dans ce degré de contemplation, n'affirme rien, ne nie rien, n'attribue rien, n'écarte rien, mais dans un plein repos, elle voit Dieu. On me dira : C'est étonnant, ou plutôt incroyable. Car nous supposons ici comme indubitable qu'ici Dieu n'est pas vu intuitivement. Si donc l'âme ne voit pas Dieu, comment cependant peut-on dire qu'elle le voit; et si elle le voit, dans quel sens est-ce qu'elle ne le voit pas? Je l'avoue, c'est étonnant. Pourtant le fait est très certain...

« L'âme connaît Dieu dans le fond d'elle-même et elle le voit pour ainsi dire plus nettement que si elle voyait la lumière matérielle avec les yeux du corps. Elle voit Dieu comme étant un en trois personnes, et comment le Père engendre le Fils éternellement et sans changement. Elle voit que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe; comment ces trois personnes sont

une seule nature et une seule substance, et qu'elles sont infiniment semblables et égales; comment ces personnes habitent l'âme... On voit en Dieu toutes ces choses et beaucoup d'autres, simultanément, d'un seul regard, de même que toi, ô lecteur, tu aperçois d'un seul coup d'œil le visage d'un ami dans son entier, et en même temps, ses yeux, ses joues, sa bouche et son front. Cette vue enflamme d'un amour très ardent... Ni les sens, ni l'imagination n'ont la moindre part à cette vision; tout se passe dans la cime de l'esprit » (l. V, pars III, ch. xiv).

CHAPITRE XIX

LE MARIAGE SPIRITUEL (QUATRIÈME ET DERNIÈRE ÉTAPE DE L'UNION MYSTIQUE)

1. — Définition. Le terme suprême de toutes les unions mystiques est appelé *mariage spirituel* de l'âme avec Dieu, ou union *transformante*, union *consommée*, *déification*. Ste Thérèse l'appelle encore la *septième demeure* du *Château* intérieur. Elle en parle seulement dans ce dernier traité qu'elle composa cinq ans avant sa mort. Lorsqu'elle écrivait ses autres ouvrages, elle n'était pas encore élevée à ce degré (Voir ch. XX, **16**).

De ces diverses expressions, c'est celle d'*union transformante* qui a le plus de précision et indique le mieux la nature intime de cette grâce. Les mots *mariage spirituel* sont très employés. Notons toutefois que par eux-mêmes ils n'ont qu'un sens assez vague. Aussi la littérature religieuse leur a donné des significations diverses; ils désignent parfois toute union avec Dieu par l'amour ou même par la grâce.

De là une difficulté pour savoir ce que veulent dire de bonnes âmes, qui vous déclarent, sans explication, qu'elles sont arrivées au mariage spirituel. On a beau les interroger, on ne parvient pas à savoir quel sens elles attachent à ces mots. Peut-être veulent-elles exprimer tout simplement qu'elles se sentent très unies à Dieu, qu'elles éprouvent un amour très vif. Peu à peu et doucement, on pourra rectifier leurs idées naïves, par exemple, en leur montrant quel est le niveau médiocre de leur vertu.

2. — L'union tranformante est un état mystique qui renferme **trois éléments** principaux :

1° Une union presque *permanente*, même au milieu des occupa-

tions extérieures, et cela, sans que ces deux opérations différentes se gênent l'une l'autre ;

2° Une *transformation* des facultés supérieures, quant à leur manière d'opérer (de là le nom d'union transformante) ;

3° Généralement une *vue intellectuelle* permanente de la Sainte Trinité, ou de quelque attribut divin.

Entrons dans le détail.

3. — 1er élément : *L'union presque permanente*. « Pourvu que l'âme soit fidèle à Dieu, jamais, à mon avis, Dieu ne manquera de lui donner cette vue intime et manifeste de sa présence » (*Château*, 7, ch. I).

4. — J'ai dit « presque permanente » parce que çà et là il peut y avoir une **éclipse**. « Ce qui distingue cette demeure, dit Ste Thérèse, c'est qu'il n'y a *presque jamais* de sécheresses » (*Château*, 7, ch. III). « Si le maître prive l'entendement de cette vue, ce n'est que durant de très courts intervalles » (*ibid.*). « Notre-Seigneur laisse quelquefois ces âmes dans leur état naturel ; et il semble alors que toutes les bêtes venimeuses qui sont dans les environs et dans les demeures de ce château se liguent pour se venger sur ces âmes du temps où elles n'ont pu les attaquer. A la vérité, cela ne dure guère plus d'un jour » (*Château*, 7, c. IV).

On voit que, lorsque l'union mystique croît comme élévation, elle croît souvent aussi comme fréquence. Au début (quiétude), elle était courte, passagère ; puis elle arrive à être habituelle dans l'oraison (ch. XVI, 6). Enfin elle n'a plus d'interruption.

5. — J'ai dit que cette union persiste au milieu des occupations extérieures. Il en résulte qu'on a alors deux opérations simultanées de genre très différent ; on exprime ce fait en disant que l'âme **semble divisée**. « Quand on est dans cet état, dit Ste Thérèse, la partie supérieure de l'âme semble en quelque sorte divisée de l'autre... Cette personne se plaignait quelquefois de son âme, comme Marthe, de Marie sa sœur, et lui reprochait de rester toujours occupée à jouir à son gré de ce doux repos, tandis qu'elle se trouvait au milieu de tant de peines et d'occupations, qu'il lui était impossible d'en jouir avec elle. Ceci, mes filles, vous semblera étrange, mais c'est la vérité. L'âme est indivisible, sans doute ; et cependant l'état que je viens de décrire, bien loin d'être une invention, est l'état ordinaire où l'on se trouve après avoir reçu une si haute faveur » (*Château*, 7, ch. I).

S[t] Jean de la Croix parle de cette division de l'âme, même pour des états inférieurs au mariage spirituel : « Lorsque les faveurs divines s'accordent... à l'esprit seulement, il arrive *quelquefois* qu'au moment où ces choses se passent, l'âme se voit, sans comprendre ce mystère, si élevée au-dessus de sa partie inférieure, qu'elle constate dans son intérieur comme *deux êtres distincts,* dont l'un semble n'avoir *rien de commun* avec l'autre, tant ils sont séparés par une distance immense. Et jusqu'à un certain point, cela est exact, car le mode d'opération de l'âme étant *plus divin qu'humain,* la partie sensitive y est complètement étrangère » (*Nuit*, l. II, ch. XXIII).

La vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline, est un exemple frappant de ce double état d'âme. Elle avait une activité extérieure remarquable et montrait de grands talents « dans les arts mécaniques, les broderies et la peinture ». Or, son fils nous dit : « Il semblait, au dire des pères jésuites ses directeurs, qu'elle eût *deux âmes,* dont l'une était aussi unie à Dieu que si elle n'eût rien autre chose à faire qu'à contempler, et l'autre aussi attachée aux affaires extérieures que si elle s'y fût occupée *tout entière* » (*Vie,* par une ursuline de Nantes, ch. XX).

6. — Déjà on avait un **diminutif passager** de cette division dans l'état que j'ai décrit sous le nom de quiétude agissante (ch. XIV, **47**). Voir encore ch. XVII, **10**.

7. — Cette union n'exclut pas complètement les **tentations,** et les peines intérieures. Il n'est pas facile de préciser celles qui peuvent survenir.

S[t] Jean de la Croix semble dire qu'il n'y en a plus : « Avant le mariage spirituel, la partie sensitive éprouve encore des peines... Il survient à l'âme des troubles et des persécutions causées par le démon et la partie inférieure, tandis que le mariage spirituel délivre *entièrement* de toutes ces peines » (*Cant.*, str. 16). Mais plus loin (str. 20), il admet çà et là des exceptions.

S[te] Thérèse semble admettre quelques épreuves, mais assez rares. Elle ne traite ce point que d'une manière générale : « On ne doit pas croire que les puissanes, les sens et les passions soient *toujours* dans cette paix. L'âme seule y persévère (*Château*, 6, ch. II). D'autres documents indiquent que parfois ces souffrances peuvent être violentes.

Ces épreuves de l'âme ou du corps accentuent le sentiment de

division dont je parlais tout à l'heure. Une personne que j'avais à examiner écrivait : « J'ai ce sentiment d'une manière très vive. Il y a en moi une partie inférieure qui vit sur la terre, *travaille, souffre, est tentée;* puis une autre qui habite en haut, très loin, dans une paix inaltérable, et contemple avec étonnement et compassion la partie inférieure. Tel l'habitant d'une forteresse voit les ennemis dans la plaine, mais se sent presque complètement à l'abri ».

S[t] Liguori emploie une autre comparaison : Dans cet état, « Quand les passions apparaissent, l'âme les voit, mais sans en être attristée ni tourmentée, de même que si un homme était placé au-dessus des nuages, il verrait au-dessous de soi les orages sans en être atteint « (*Homo apost.*, Append. I, n° 18). On pourrait encore comparer le fond de l'âme à celui de l'océan qui reste immobile pendant que les vagues se soulèvent furieuses à la surface. Voir deux autres comparaisons données par S[te] Thérèse (*Château*, 7, fin du ch. III).

8. — Réciproquement, si l'on éprouve d'une manière permanente de l'union mystique avec Dieu, doit-on en conclure qu'on est arrivé au mariage spirituel?

Non; car S[te] Thérèse reçut la grâce de l'union continuelle vers quarante-cinq ans, en même temps que les visions de Notre-Seigneur, c'est-à-dire douze ans avant le mariage spirituel : « A peine, pour obéir, avais-je commencé à résister à ces visions, que le divin Maître multiplia à mon égard ses grâces et ses faveurs. J'étais *sans cesse* occupée de mon Dieu, malgré tous mes efforts pour m'en distraire; et mon oraison était *si continuelle*, que le sommeil même ne pouvait en interrompre le cours » (*Vie,* ch. XXIX). Voir encore le cas de S[te] Gertrude (ch. V, **45**) et celui de la V[ble] Marie de l'Incarnation, ursuline (aux citations).

Cette union non interrompue ne remplit donc pas encore toutes les conditions qui sont nécessaires pour le mariage spirituel. Mais c'est déjà un état assez voisin (Voir encore ch. XVII, **10**). On a la vie en commun avec Dieu, sans toutefois que l'intimité arrive à son dernier degré : la fusion de deux vies.

9. — *Par elle-même* l'uuion du mariage spirituel ne produit pas l'aliénation des sens; sans quoi, puisqu'elle est continuelle, on serait toujours en extase. Mais çà et là elle peut être *accompagnée* d'extases.

Généralement ces **extases** sont **plus rares** que dans les degrés précédents. S[te] Thérèse a observé ce fait sur elle-même. « Ce qui me surprend, c'est que l'âme arrivée à cet état n'a *presque plus* de ces ravissements impétueux dont j'ai parlé ; les extases mêmes et les vols de l'esprit deviennent *très rares* » (*Château*, 7, ch. III).

Ce fait pourrait bien avoir un certain nombre d'exceptions. Car chez plusieurs saints, les extases n'ont pas semblé diminuer à la fin de leur vie, et pourtant on peut admettre avec vraisemblance qu'ils étaient arrivés à l'union suprême.

10. — Cette liberté habituelle laissée aux facultés, malgré la contemplation intérieure, est un avant goût de la vie du ciel. Les anges et les élus, quoique plongés dans la vision béatifique, peuvent traiter les uns avec les autres; et après la résurrection, cette vision ne nous causera aucune aliénation des sens. De même, sur la terre, Notre-Seigneur avait le plein usage de ses facultés humaines, quoique contemplant son Père face à face.

11. — **Second élément.** Le mariage spirituel peut être défini : un état où l'âme a habituellement conscience du concours divin dans toutes ses opérations supérieures et dans le fond de son être. On ne peut concevoir une union plus intime.

Cette grâce peut être envisagée sous un autre aspect, qui en donne une idée encore plus élevée : en concourant à nos actes, Dieu les fait siens, les rend divins. Dès lors il y a **transformation** des facultés supérieures, quant à leur manière d'opérer. L'âme a conscience que, dans ses actes surnaturels d'intelligence, d'amour, de volonté, elle *participe à la vie divine, aux actes analogues qui sont en Dieu*. C'est là l'essentiel du mariage spirituel.

12. — Pour **expliquer le sens** de cette phrase, rappelons qu'au ciel, nous jouirons de la vue de Dieu, mais que de plus nous sentirons que *nous participons à sa nature*.

A la vérité, toutes les qualités qui se trouvent dans les créatures méritent d'être appelées une participation de la nature divine. Mais il s'agit ici d'un degré suprême, tellement élevé que, dans la mesure du possible, l'homme devient *semblable à Dieu*. Il est *déifié : dii estis*.

On se fait l'idée de cette transformation par l'exemple du fer qui, plongé dans le feu, lui devient *semblable ;* d'une certaine façon, il est *devenu feu,* sans pourtant perdre sa nature propre.

On ne pourrait pas employer de telles expressions pour l'eau bouillante. Elle a bien une certaine participation à la nature du feu, mais trop faible. Les qualités naturelles des créatures n'ont que cette ressemblance éloignée avec les attributs divins.

Quand les théologiens cherchent à préciser davantage ce mot de *participation,* ils sont obligés d'y renoncer et de déclarer que cette grâce est tellement au-dessus des conceptions humaines, qu'on doit la regarder comme un mystère. Nous ne pourrons nous en faire l'idée vraie que lorsqu'elle nous sera accordée. Peut-on du moins, pour la décrire, donner une comparaison exacte? Non; toutes les comparaisons sont forcément au-dessous de la réalité. Car elles sont empruntées aux créatures. Or rien de pareil ne peut vraiment s'y trouver. Sans quoi ce ne serait plus un mystère, mais seulement une question difficile.

13. — Le baptême et la grâce sanctifiante nous donnent déjà cette participation à la nature divine, mais à l'état inconscient. Il en est autrement dans le mariage spirituel. *On a conscience* de la communication de la vie divine. Dieu n'est plus seulement, comme dans les degrés précédents, l'*objet* de nos opérations surnaturelles d'intelligence, de volonté; il se montre comme étant l'*aide* dont nous nous servons pour les produire. Nos actes nous apparaissent comme étant d'une certaine façon des actes divins; nos facultés sont des branches où nous sentons circuler la sève divine. On croit sentir en soi Dieu vivant pour deux. On vit en lui de lui, *par lui.*

14. — Parfois les mystiques se laissent aller à des **exagérations** de langage, dans l'impuissance où ils sont de bien dépeindre tout ce qu'il y a d'élevé dans cette participation. Ils diront qu'on pense par la pensée éternelle de Dieu, qu'on aime par son amour infini, qu'on veut par sa volonté. Ils semblent confondre les deux autres natures, divine et humaine. Ils décrivent ainsi ce que l'*on croit* sentir; comme les astronomes, ils parlent le langage des apparences (Voir la note du n° **29**). Le plus souvent, ils finissent par corriger ce qu'il y a d'excessif dans ces expressions.

De même ils vont parfois jusqu'à dire qu'en cet état, ils sentent non seulement une *union* avec Dieu, mais qu'il y a *unité*. Ce n'est qu'une manière de parler. S[t] Liguori résume ce langage, en disant : « Dans le mariage spirituel, l'âme est transformée en Dieu, et ne fait qu'*un* avec lui, à la manière d'un vase d'eau qui, jeté

dans la mer, ne fait plus qu'*un* avec elle » (*Homo apost.*, append. I, n° 18).

15. — 3e élément. Dans ce degré, certaines personnes ont continuellement une *vision intellectuelle* de la Sainte Trinité. Ste Thérèse dit même qu'il en est toujours ainsi. Il semble bien cependant que cela n'arrive pas pour toutes les âmes arrivées à éprouver la transformation en Dieu, et ayant dès lors ce qui fait le fond du mariage spirituel. Je crois connaître le cas pour deux personnes. L'une n'a eu la vision de la Sainte Trinité qu'un très petit nombre de fois. L'autre m'a dit qu'on peut n'avoir jamais reçu cette vision. Elle est remplacée par une autre qui, sans cesse, montre Dieu sans distinction d'attributs, ou encore met seulement l'un d'entre eux dans une plus grande lumière.

St Jean de la Croix ne parle pas non plus de la vue de la Trinité, comme liée à l'union transformante. Et cependant il a écrit deux traités qui roulent presque entièrement sur ce degré (*Le Cantique, la Vive Flamme*). Il se contente d'y signaler une contemplation très élevée des attributs divins.

16. — D'après Ste Thérèse, cette vision varie de clarté. « Bien que cette vue de la très Sainte Trinité *ne conserve pas un si haut degré de clarté*, l'âme, *toutes les fois qu'elle y pense*, se trouve avec cette divine compagnie » (*Château*, 7, ch. I).

17. — Réciproquement si l'on a habituellement la vision de la Sainte Trinité, est-on arrivé du même coup à l'union transformante ?

Non. Car Ste Thérèse, après avoir décrit cette vision continuelle dans le premier chapitre de la septième demeure, commence ainsi le chapitre suivant : « Parlons *maintenant* du mariage spirituel. » Elle avait dit aussi (ch. I) : « On entre dans cette demeure (c'est-à-dire dans cette contemplation) *avant* de célébrer le mariage ». Ainsi, la vision habituelle de la Sainte Trinité n'est pas nécessairement complétée par la transformation ; et tant qu'elle ne l'est pas, on n'est que *sur le seuil* de la septième demeure.

18. — Rôle des personnes divines. D'après ce qui précède, l'union transformante est une relation *de nature à nature* avec Dieu (1), puisque c'est une union des intelligences et des volon-

(1) St Jean de la Croix : « Il s'établit alors une union si intime entre la *nature* divine et la *nature* humaine, une si parfaite communication de l'une à l'autre, que

tés entre elles, et elle est ainsi un mariage avec *Dieu*. Mais les mystiques se sont-ils arrêtés là? et ne conçoivent-ils pas le mariage comme contracté plus spécialement avec une des personnes divines, et se trouvant ainsi être une relation, non seulement de nature à nature, mais de personne à personne?

Sur cette question je n'ai pu arriver à rien de concluant. Plusieurs mystiques parlent, en effet, d'une union spéciale avec le Verbe; mais en donnant si peu d'explications qu'on ne sait s'il s'agit de la partie essentielle du mariage spirituel, ou de ce que leur piété aime à y surajouter (1).

La V[ble] Marine d'Escobar a eu des cérémonies de mariage d'abord avec le Verbe (t. I, l. I, ch. I, § 1; en 1598, à 44 ans; § 2, en 1611, à 57 ans; l. II, ch. XXII, § 4; en 1617), puis avec le Saint-Esprit (t. I, l. II, ch. XXIII, §§ 2, 3, 4; en 1622). Une de ces révélations lui fit savoir que le second de ces mariages était le principal.

Peut-être n'y a-t-il pas là de différences profondes. L'union transformante établit avec la nature divine une relation qui peut très probablement *se manifester séparément* comme union avec le Père, ou avec le Fils, ou avec le Saint-Esprit.

19. — Rôle de Jésus-Christ, comme homme. Peut-être est-ce simplement celui d'introducteur, ainsi qu'il est arrivé pour S[te] Thérèse : « *La première fois* que Notre-Seigneur fait une grâce si relevée, c'est dans une de ces visions qu'on appelle imaginatives qu'il veut se montrer à l'âme, *lui apparaissant dans sa très sainte Humanité*... Il se montre peut-être autrement à d'autres personnes » (*Château*, 7, ch. II).

Dans la vie des saints, il est vrai, on parle de mariage avec Jésus-Christ. Mais il peut se faire que ce soit une tout autre union que celle qui nous occupe. Le mot mariage renferme une métaphore que rien n'empêche d'appliquer à des unions différentes (voir n° 1).

ces deux natures, tout en conservant leur être propre, *semblent* néanmoins *se confondre* l'une et l'autre en Dieu. Cet admirable effet ne peut, il est vrai, se produire en cette vie dans toute sa plénitude; toutefois ce qui se passe est au-dessus de tout ce qu'une intelligence créée peut comprendre, et de tout ce que peut exprimer le langage humain » (*Cant.*, strophe 22).

(1) Le P. Tanner dit dans la *Préface* des *Œuvres* de la V[ble] Marine d'Escobar : « Quand Dieu veut épouser un homme, il prend le personnage féminin de la Miséricorde ou de la Sagesse, ainsi qu'il est arrivé à S[t] Jean l'Aumônier, à S[t] Laurent Justinien, au B[eux] H. Suso et à d'autres ». Voir encore *Œuvres* du B[eux] Suso. traduites par le R. P. Thiriot, ch. IV.

Pour résoudre de telles questions avec sécurité, il faudrait connaître plusieurs personnes ayant reçu cette grâce.

20. — Objection. Il semble que l'union se contracte avec Jésus-Christ, puisque les théologiens nous disent qu'il est l'*époux* des âmes et de l'Église.

21. — Réponse. C'est peut-être dans un sens très différent. Car les raisons qu'ils apportent, se tirent du fait de l'Incarnation. Elles s'appliquent donc à tous les chrétiens. Puisqu'elles ne sont pas déduites des caractères de l'union transformante, on ne saurait en conclure que celle-ci a pour effet une union spéciale avec le Verbe incarné.

22. — Il peut se faire que le mariage spirituel débute par un **cérémonial** et des fêtes. Mais ce sont là des faits passagers qu'il ne faudrait pas confondre avec le mariage lui-même, qui est un état permanent.

Par exemple, on parle, dans certaines *Vies*, d'échanges d'anneaux, de chants angéliques, etc... Ces circonstances ne sont pas nécessaires; de plus, elles peuvent tout aussi bien symboliser de simples fiançailles ou d'autres unions (1).

23. — Confusion à éviter. On voit, d'après ce qui précède, qu'il ne faut pas croire que le mariage spirituel consiste dans une conformité parfaite à la volonté de Dieu. Ce serait confondre un état d'oraison, c'est-à-dire un mode spécial de communication divine, avec une vertu, ce qui est bien différent. Toutefois cette vertu est *une des conséquences* de la transformation.

De même il est trop vague de dire, comme on l'a fait : C'est une union avec Dieu par amour. On peut en dire autant de tous les états mystiques, et même de toute la vie spirituelle.

24. — Effet sur les **vertus**. « La compagnie dont l'âme jouit maintenant lui donne des forces *beaucoup plus grandes* qu'elle n'en eut jamais. Si, au dire de David, on devient saint avec les saints, qui doute que cette âme, qui n'est plus qu'*une même chose* avec le Dieu fort, par cette souveraine union d'esprit à esprit, ne participe à sa force? C'est là... que les saints ont puisé ce courage qui les a rendus capables de souffrir et de mourir pour leur

(1) Le Dr Imbert donne la liste de 77 personnes qui ont eu le mariage mystique, ou, plus exactement, qui ont été admises à une *fête* spirituelle, symbolisant *un* mariage; mais ces fêtes ne renferment pas de circonstances faisant savoir s'il s'agit de l'union transformante. Notre-Seigneur donna 55 fois des anneaux, dont 43 à des stigmatisées. Il y a eu parfois d'autres cadeaux de noces (t. II, ch. VIII).

Dieu... Ainsi la vie des âmes élevées à un état si sublime n'est pas le repos, mais *le travail et la souffrance* » (*Château,* 7, ch. IV).

25. — Assurance du salut. S[t] Jean de la Croix dit que, dans ce degré, on est confirmé en grâce (Voir aux citations). Scaramelli l'admet aussi, avec S[t] Laurent Justinien (Tr. 2, n° 259).

S[te] Thérèse n'est pas aussi affirmative. Elle dit seulement qu'on ne commet alors que des imperfections ou des péchés véniels non délibérés; « quant aux péchés mortels, commis avec vue, on en est exempt » (*Château,* 6, ch. IV). Mais cela n'assure pas tout à fait l'avenir. La sainte le remarque en disant que l'on n'est pas pour cela « assuré de son salut »; « partout où je parlerai de l'assurance de l'âme, cela ne doit s'entendre que pour le temps où Notre-Seigneur la conduira comme par la main, et qu'elle ne l'offensera point » (*Château,* 7, ch. II).

Quelle que soit l'opinion adoptée, il y a au moins ceci qu'il *semble* à l'âme qu'elle ne peut plus pécher, tant elle se sent participante de la vie de Dieu. Cela ne l'empêche pas de voir en même temps très clairement que par elle-même, elle est capable de toutes sortes de péchés. Elle aperçoit à la fois l'abîme où elle peut glisser, et la main puissante qui la soutient.

26. — Les **fiançailles** sont la promesse formelle du mariage spirituel. S[te] Thérèse semble même dire qu'elles sont une possession *passagère* de la transformation. Elle dit que les fiançailles ont lieu dans des ravissements (Voir citations, n° **27**). L'union pleine ne monte pas si haut. La sainte l'appelle une simple *entrevue* des futurs époux (*Château,* 5, ch. IV).

Dans la *Montée* et *la Nuit obscure,* S[t] Jean de la Croix semble insinuer, par tout l'ensemble de sa rédaction, que la transformation se produit par degrés insensibles, au moins à partir d'une certaine époque de la vie mystique. Toutefois il ne le dit pas explicitement.

Dans le *Cantique,* au contraire, il déclare nettement qu'on n'arrive à la transformation qu'en passant par l'extase :

« *Le vol de l'esprit* est l'avant-coureur d'un état très relevé et d'une union d'amour que l'on nomme les fiançailles spirituelles avec le Verbe, Fils de Dieu... La première fois que Dieu accorde cette grâce, il communique à l'âme de grandes lumières sur son être infini » (*Cant.,* str. 14, préambule).

CITATIONS

---

27. — S[te] Thérèse, sur les fiançailles :

1° Quand ont-elles lieu? « Que fait Dieu pour conclure ces célestes fiançailles? Il met l'âme dans des ravissements qui la dégagent des sens, parce qu'elle ne pourrait, en leur demeurant unie, se voir proche de cette souveraine Majesté sans entrer dans une frayeur qui lui coûterait peut-être la vie. » (*Château*, 6, ch. IV) (1).

2° Elles sont probablement une possession passagère de l'union transformante, car la sainte ne signale comme différence que celle de durée :

« Il se trouve, entre les fiançailles et le mariage spirituel, *la même différence* qu'ici-bas, entre de simples fiancés et ceux que le sacrement de mariage unit déjà d'une manière *indissoluble*... Dieu [dans le mariage spirituel] ne veut plus se séparer de l'âme. Les simples fiançailles ne jouissent pas de ce privilège; l'union qu'elles forment entre l'âme et Dieu n'est point *permanente*... Dans le mariage, elle n'est *jamais privée* de la compagnie de Dieu... L'union des fiançailles peut se comparer à celle de deux flambeaux, tellement rapprochés qu'ils ne donnent qu'une seule lumière, mais qui *peuvent être séparés* l'un de l'autre. » (*Château*, 6, ch. II.)

3° Les ravissements de la sixième demeure confinent à la septième. « J'aurais pu joindre ensemble ces deux dernières demeures, parce que, pour aller de l'une à l'autre, l'âme ne rencontre point de porte fermée » (*Château*, 6, ch. IV).

28. — S[te] Thérèse. Sur le second élément du mariage spirituel, la *transformation :*

1° « La manière dont cet *esprit* [de Dieu] est dans le centre de notre âme est fort difficile à comprendre et même à croire » (*Château*, 7, ch. II).

2° « Ce que Dieu, dans ce centre, communique à l'âme en un instant, est un *si grand secret*, une si haute faveur, et transporte l'âme d'un plaisir si inénarrable, que je ne sais à quoi le comparer... *Ce que j'en comprends*, c'est que ce que j'appelle l'esprit de l'âme devient *une même chose avec Dieu* » (*Château*, 7, ch. II).

(1) Ici le P. Bouix a traduit le mot *desposorio* (fiançailles) par *mariage ;* ce qui change le sens de ce passage.

3° « L'union du mariage spirituel est plus intime que celle des fiançailles spirituelles. C'est comme l'eau qui, tombant du ciel dans une rivière ou une fontaine, *s'y confond* tellement qu'on ne peut plus séparer une eau de l'autre; ou bien comme un petit ruisseau qui, entrant dans la mer, *mêle* tellement ses ondes aux siennes, qu'il est impossible de les séparer. C'est encore comme une grande lumière qui se divise en entrant dans un appartement par deux fenêtres, mais qui ensuite ne forme qu'*une seule lumière*. C'est là que le mystique papillon dont j'ai parlé, *meurt* avec un indicible plaisir, et que Jésus-Christ *devient sa vie*... L'âme comprend... qu'elle *ne vit plus* qu'en son céleste Époux. Elle voit clairement, par *certaines aspirations d'amour*, secrètes mais très vives, que c'est *son Dieu qui lui donne la vie*... L'âme ne peut s'empêcher de dire : *O vie de ma vie, ô mon aliment et mon soutien*, et autres paroles de ce genre... Elle voit clairement que ce grand Dieu est en elle *comme une eau vive*, qui l'arrose, que *c'est lui* qui lance les flèches dont elle est blessée, *qu'il* est la *vie, de sa vie*, et le soleil dont la lumière se répand *de son intérieur sur toutes ses puissances*... Si un arbre planté près du courant des eaux a plus de fraîcheur et donne plus de fruits, faut-il s'étonner qu'une âme dont la partie supérieure ou l'esprit *ne fait plus qu'un avec l'eau céleste* dont nous avons parlé, conçoive de si ardents désirs, de la gloire de Dieu? (*Château*, 7, ch. II).

29. — **S[t] Jean de la Croix. Même sujet :**

1° « L'âme arrive à être toute remplie des rayons de la divinité et *toute transformée* en son créateur. Car Dieu lui communique surnaturellement *son être*, de telle sorte *qu'elle semble être Dieu même*, qu'elle a ce que Dieu a, et que tout ce qui est à chacun *semble être une même chose* par cette transformation. On pourrait même dire que, par cette participation, l'âme *paraît être plus Dieu qu'elle n'est âme*, quoiqu'il soit vrai qu'elle garde son être et que celui-ci reste distinct de l'être divin, comme le verre reste distinct du rayon qui l'éclaire et le pénètre » (*Montée*, l. II, ch. V).

2° « Ce divin mariage est une faveur infiniment supérieure aux simples *fiançailles*. C'est une *transformation* totale de l'âme en son Bien-Aimé, transformation dans laquelle les deux parties se *donnent* et se livrent l'une à l'autre d'une manière absolue, par une certaine consommation de l'union d'amour, qui *élève l'âme au-dessus d'elle-même*, qui la *divinise*, et *la rend*, pour ainsi parler, *Dieu par participation*, autant du moins que la chose est possible en ce monde. A mon avis, jamais l'âme ne parvient à cet état *sans y être confirmée en grâce* : car la fidélité des deux parties devient plus inébranlable que jamais, et c'est de cette manière que Dieu prouve la sienne à l'âme dont il a fait son épouse » (*Cantique*, strophe 22, vers 1).

« L'âme repose maintenant entre les bras de son adorable Époux, auquel elle se sent continuellement unie par un embrassement spirituel très intime, très réel, et qui la fait *vivre de la vie même* de Dieu » (*ibid.*, vers. 2).

3° Au ciel « l'âme aimera Dieu aussi ardemment qu'elle est aimée de lui. Comment n'en serait-il pas ainsi, puisque *son entendement sera l'entendement de Dieu, sa volonté la volonté de Dieu, son amour l'amour même de Dieu* (1)? Sa volonté, ne sera pas anéantie, mais elle sera si *étroitement identifiée avec la puis-*

(1) Le saint parle ici le langage des apparences.

sance d'amour dont l'aime la volonté de Dieu, qu'elle lui rendra cet amour avec *une force égale* et une *égale perfection*. Alors les deux volontés n'en feront plus qu'une, et n'auront plus *qu'un seul et même amour, l'amour de Dieu*. L'âme aimera Dieu avec la volonté et la force de Dieu même, unie à la force de l'amour dont elle est aimée de lui... Dans le mariage spirituel, qui la revêt de grâce, peu s'en faut que son amour, par la vertu de l'Esprit-Saint, ne s'élève jusqu'au degré que nous venons de signaler... L'âme ne dit pas, il est bon de le remarquer, que l'Époux lui donnera là son amour, bien qu'il le lui donne en réalité. En parlant de la sorte, elle aurait simplement fait comprendre *que Dieu lui témoignerait de l'amour;* mais elle dit que là il lui enseignera *la manière de l'aimer*, avec toute la perfection à laquelle elle prétend. En effet, *en lui donnant l'amour dont il aime lui-même*, il lui apprendra en même temps à l'aimer *autant* qu'elle est aimée de lui... Il lui *communique sa propre force*, qui la rend capable de l'aimer *dans la mesure d'intensité* dont il l'aime lui-même... L'âme, tant qu'elle n'est pas arrivée là, n'est jamais pleinement satisfaite... S'il est vrai que l'état du mariage spirituel ne comporte pas l'*absolue perfection* d'amour qui existe dans la gloire, il n'est pas moins certain qu'il en est un *reflet frappant, que le langage humain reste absolument impuissant à dépeindre* » (*Cantique*, str. 38, vers 1).

4° Après avoir expliqué (strophe 28) qu'un vers du *Cantique* désigne la vision béatifique par les mots : *cette chose :*

« Dans l'état du mariage spirituel, l'âme ne laisse pas que de posséder, dès ce monde, *une certaine connaissance* de « cette chose » qui ne peut s'exprimer. Sa transformation en Dieu lui en fait déjà éprouver quelques effets... Pour donner quelque idée de « cette chose » que l'Époux doit lui accorder dans la transformation béatifique, l'âme... parle d'abord de la double aspiration de l'Esprit de Dieu en elle et d'elle-même en Dieu... L'aspiration [comparée au zéphyr] est une *capacité nouvelle* que Dieu doit donner à l'âme par l'effusion de l'Esprit-Saint (*Cantique*, str. 29, préambule).

5° En admettant que Dieu accorde à l'âme la faveur de l'unir à l'auguste Trinité, faveur qui la rend *déiforme et Dieu par participation*, qu'y a-t-il d'incroyable à ce qu'elle puisse accomplir en Dieu *son œuvre d'intelligence, de connaissance et d'amour*, ou, pour mieux dire, à ce qu'elle la *reçoive* dans la très Sainte Trinité, en union avec elle et comme elle? » (*ibid.*, vers 1).

6° « Tout ce que je dirai est infiniment au-dessous de ce qui se passe en réalité, dans cette union intime de l'âme avec Dieu... L'âme dont il s'agit est déjà *transformée* et *toute pénétrée* par ce feu d'amour dans un degré intense. Non seulement elle est unie à ce feu divin, mais il produit en elle une flamme ardente dont elle a parfaitement conscience » (Prologue de la *Vive Flamme*).

7° « L'âme *identifiée* avec celui qu'elle aime, *devient Dieu* par participation... L'âme aime Dieu *par* Dieu lui-même ; c'est là une excellence merveilleuse » (*Vive Flamme*, str. 3, vers 6).

8° « Dieu possède alors l'âme d'une manière si sublime, elle est *transformée* en lui avec tant de force, et parée d'une telle abondance de dons et de vertus, qu'il lui semble *toucher à la béatitude*, et n'en être plus séparée que par une toile légère et transparente » (*ibid.*, str. 1, préambule).

9° Variations d'intensité dans cette union. « Le Bien-Aimé réside habituelle-

ment dans l'âme, comme *endormi* dans un doux embrassement. L'âme le sent parfaitement bien et d'ordinaire elle y trouve d'ineffables délices. S'il se faisait toujours sentir à elle comme *éveillé*, toujours il lui communiquerait de nouvelles connaissances et de nouvelles ardeurs; ce serait jouir de la gloire de la patrie » (*Vive Flamme,* str. 4, vers 3).

30. — La V^ble^ Marie de l'Incarnation, ursuline, commença, un peu avant l'âge de vingt et un ans (1), à avoir une union presque permanente avec Dieu, qui alla en croissant pendant cinquante-deux ans jusqu'à sa mort. Quoique dès le début elle eût eu la vision intellectuelle de la Sainte Trinité et qu'elle désignât son état par le mot de mariage spirituel, il est à croire qu'il ne faut pas l'entendre dans le sens strict. Car cette union fut traversée par de longues interruptions, jusqu'à l'âge de quarante-huit ans (Voir au chap. *Épreuves*); ce qui, d'après l'opinion commune des auteurs, ne semble pas convenir à l'union transformante. Elle appelait cette union « son état foncier et permanent ». « En cet état, dit-elle, on peut parler de tout, on peut lire, écrire, travailler et faire ce que l'on veut, et néanmoins cette occupation foncière demeure toujours, et l'âme ne cesse point d'être unie à Dieu, dont les grandeurs même ne la distraient point... Les orages des tentations n'arrivent point là, et rien ne peut tirer l'âme de son bienheureux séjour » (*Vie,* par Cl. Martin; ch. XXVIII, addit.; l'abbé Chapot, part. I, ch. VIII).

31. — La V^ble^ Anne-Madeleine Remuzat.

1° La sœur raconte ainsi ce qu'elle éprouva à partir d'une retraite, en 1723, sept ans avant sa mort (elle avait vingt-six ans) : « Je me suis trouvée tout à coup en la présence des trois adorables Personnes de la Trinité... J'ai compris que Jésus-Christ voulait me donner, de son Père et de lui-même, une connaissance infiniment plus pure que toutes celles qui m'ont été données jusqu'aujourd'hui. ... Avec des mystères, que de secrets il m'a été donné de connaître dans ce sein et par ce sein adorable!... Mon Dieu, vous avez voulu, pour ainsi dire, *diviniser mon âme, en la transformant en vous-même,* après lui avoir ôté sa propre forme... » (*Vie* publiée par la Visitation de Marseille; ch. XV, p. 313).

« Dieu a daigné introduire ce rien criminel dans son sein adorable *pour lui communiquer ce qu'il possède en lui-même,* afin que par cette espèce de *divinisation* il pût se former en moi une gloire qui lui fût proportionnée... Au lieu qu'auparavant les lumières semblaient produire les ténèbres dans mon âme à cause de sa faiblesse, et de tout ce qu'il y avait encore à purifier, elle s'est trouvée en état de soutenir en quelque manière le poids de la Majesté de Dieu et l'éclat de sa gloire, non plus par les lumières de la foi, mais par une clarté qui la mettait dans une espèce de possession de cette vue de Dieu qui est plus pour le ciel que pour la terre » (*ibid.,* p. 323).

« Je me suis trouvée investie et pénétrée de la gloire de Dieu qui m'a introduite *dans la connaissance par laquelle il se connaît et dans l'amour par lequel il s'aime.* J'ai compris, mais au delà de tout ce qu'on peut exprimer, que les trois Personnes de l'adorable Trinité opéraient en moi toutes choses

(1) Car, en 1670 (septembre), deux ans avant sa mort, elle écrivait à son fils que cet état durait depuis cinquante ans environ. Elle devint veuve à vingt ans et entra à trente et un ans chez les ursulines de Tours (1631). Huit ans après, elle partit pour le Canada (1639).

nouvelles et contractaient avec moi une *alliance* d'amour et de miséricorde... Je sais que les sens n'ont point eu de part à ces impressions... Dieu m'a fait voir et goûter... ses divines perfections. C'est un abîme de délices d'autant plus grand et plus excellent qu'elles se trouvent renfermées dans la *simple et seule vue* de l'essence de Dieu (1) » (p. 324).

« *Devenue une même chose* avec mon Dieu,... j'ai été comme remplie de la connaissance de Dieu dans *sa propre connaissance*, qui me l'a fait voir comme un être infiniment parfait, uniquement appliqué à lui-même et à ses adorables perfections, trouvant en soi la source unique de sa félicité, et ne pouvant recevoir un hommage parfait de sa créature, que celui qu'il se rend *lui-même* en elle. C'est cet hommage qu'il m'a paru se former en moi d'une manière digne de lui, et où je puis bien dire qu'il n'y a rien eu de moi. Ne me demandez pas ce qui s'est passé. Ce n'a été ni une lumière, ni un goût, ni une souffrance, ni une joie pleine; mais *Dieu lui-même*, tel qu'il est, autant qu'il peut être reçu par une vile créature.

« Ce qui me jette dans l'étonnement, c'est une occupation en Dieu dans le fond de l'âme, que les impressions du dehors n'arrêtent ni ne retardent point... C'est là où Dieu s'explique non plus par des paroles qui semblent sortir de lui, mais par une connaissance qu'on puise dans son sein et *qui est lui-même*. La lumière qui venait de la parole montrait ce qu'il fallait faire, et celle-ci non seulement le montre, mais l'exécute d'une manière digne de Dieu » (p. 319).

2° Sur l'union permanente. En 1728, deux ans avant sa mort, on nomme Anne-Madeleine à l'emploi d'économe, si distrayant pour d'autres. Elle écrit : « On n'a consulté ni mon goût ni mes forces, mais je n'ai regardé ni l'un ni l'autre... L'esprit de Dieu fournit à tout sans que je m'en occupe... *L'occupation intérieure est toujours la même. Elle semble même se fortifier* dans la dissipation inséparable d'un pareil emploi. Dieu se communique et *se laisse trouver partout*... Je me trouve dans mes grandes occupations sans en sentir *ni la difficulté ni la peine, aussi occupée de Dieu que dans le temps de l'oraison,* sans hésiter jamais sur ce qu'il y a à faire ou à laisser. L'esprit de Dieu m'avertit à propos de tous mes devoirs et me les fait remplir avec une étendue de perfection qui ôte tout sujet de crainte... Le corps est fortifié d'une manière que je ne crains pas d'appeler miraculeuse. Je souffre plus que jamais et je ne laisse pas d'aller toujours mon chemin... Pour ce qui regarde le corps, rien de plus étonnant que la manière dont Dieu vient à mon secours. S'agit-il d'un travail rude qui demande de la force? Cette force m'est donnée, mais précisément pour le temps du travail. Après quoi je retombe dans ma première disposition de faiblesse et de langueur. Cette expérience réitérée fait que je prends presque tout sur moi, ou, pour mieux dire, sur le secours de Dieu, sans me décharger sur personne » (*ibid.*, ch. XVII, pp. 362, 463).

(1) C'est à la même époque qu'elle écrivait : « Mon état est mêlé de souffrances et de jouissances. Tandis que le dehors de l'âme est livré à la douleur et au délaissement, le plus intime est toujours uni à Dieu, par l'opération de Dieu même » (*ibid.*, p. 317).

QUATRIÈME PARTIE

RÉVÉLATIONS ET VISIONS

CHAPITRE XX

RÉVÉLATIONS ET VISIONS DES CRÉATURES
PARTIE DESCRIPTIVE.

1. — Ces grâces ont beaucoup **moins d'importance** que l'union mystique, au point de vue de la sanctification.

Bien des chrétiens croient le contraire. Ce qui les trompe, c'est le rôle prépondérant qui est donné aux révélations dans la plupart des *Vies* de saints. Ils se figurent que ces grâces ont occupé autant de place dans l'existence du saint que dans le récit.

Ce qui a amené les historiens à ce genre de rédaction, c'est que l'union mystique est tellement simple et insaisissable, qu'en dix lignes, on a souvent exposé tout ce que le saint en a pu dire; tandis que les visions se prêtent à de longues narrations. De plus, l'auteur les comprend mieux. Enfin il sait qu'en s'adressant à l'imagination de ses lecteurs, il leur plaira davantage.

§ 1. — Diverses espèces.

2. — Il y a **trois espèces de paroles** surnaturelles, suivant les facultés de plus en plus nobles qui sont en jeu, l'ouïe corporelle, l'imagination, l'intelligence.

3. — 1° Les **paroles extérieures** ou *auriculaires* sont enten-

dues par l'oreille, comme le sont les paroles naturelles. On reçoit des sons, mais produits surnaturellement.

4. — 2° Les **paroles imaginatives** (1) sont encore formées de mots, comme les précédentes; mais sont reçues directement sans le secours de l'oreille. On peut dire qu'elles sont perçues par le sens imaginatif.

5. — 3° Les **paroles intellectuelles**. C'est une simple communication de pensées, sans mots, et par suite sans l'emploi d'une langue particulière. « Dieu, dit Ste Thérèse, initie à ce parler sans paroles qui est le langage de la Patrie » (*Vie*, ch. XXVII).

Notre propre esprit lui-même se passe quelquefois de mots. Car, lorsque nous écrivons, il nous arrive souvent de dire : Je ne trouve pas de mots pour bien exprimer ma pensée.

Les anges bons ou mauvais peuvent nous parler intellectuellement; mais à la condition que Dieu intervienne pour nous donner, au moins momentanément, la faculté de les entendre. Autrement ils ne peuvent agir ici-bas que sur notre corps ou notre imagination.

Il y a à faire une remarque analogue sur les visions intellectuelles des anges.

6. — Il y a une expression employée par St Jean de la Croix, mais dont je ne me servirai point, parce que je la trouve trop obscure. Il désigne sous le noms de parole **intellectuelles successives** des paroles qu'il serait plus clair d'appeler apparentes. Ce sont celles que notre propre esprit fabrique, soit par sa seule activité, soit avec une basse réelle, en précisant et *rédigeant* certaines vérités que Dieu nous montre, ou des semblants de vérités que présente le démon. En réalité Dieu ne dit rien, mais voici ce qui fait illusion : dans certains cas, « l'esprit raisonne avec tant de facilité et de précision sur les choses qu'il ignorait auparavant, [ou qu'il avait oubliées], qu'il croit n'être pas l'auteur de ces conceptions. Se reconnaissant incapable de les produire [il ne le peut, en effet, qu'à cause du fond étranger ou caché sur lequel il opère], il lui semble qu'une autre personne lui

(1) En français l'usage est de dire : paroles et visions imaginaires, au lieu d'imaginatives, parce qu'on a voulu calquer le mot latin. Si je fais ce changement, c'est que, dans notre langue, le mot *imaginaire* indique presque toujours un écart d'imagination; il s'applique à des choses qui n'existent en aucune façon; tandis qu'*imaginatif* désigne l'acte non désordonné de l'imagination. Souvent les profanes comprennent mal le mot *imaginaire*, parce qu'ils l'entendent dans le sens vulgaire.

parle intérieurement, lui répond, ou l'instruit... L'esprit humain s'adresse un dialogue à lui-même » (*Montée*, l. II, ch. XXIX).

Puisque ce sont de fausses paroles, je préfère les appeler ainsi. De plus, le mot *successives* insinue que les vraies paroles intellectuelles ne méritent jamais ce nom; or le saint dit le contraire au chapitre suivant : « Tantôt, dit-il, elles se bornent à un seul mot, tantôt *elles se succèdent* comme les précédentes et transmettent à l'âme une *instruction prolongée.* »

Voir, au n° **25**, deux autres expressions employées par le saint.

7. — Les **visions** se classent de même en **trois espèces** :

8. — 1° Les **visions extérieures**, appelées aussi *oculaires*, ou *corporelles* (1), sont perçues par les yeux du corps. Un être matériel se forme ou semble se former en dehors de nous, et nous l'apercevons comme tout ce qui nous entoure.

9. — 2° Les **visions imaginatives** consistent encore à voir un objet matériel, mais sans le secours des yeux. Il est perçu par le sens imaginatif.

10. — 3° Les **visions intellectuelles** sont perçues par l'esprit seul sans image intérieure. On peut voir ainsi Dieu ou les anges, et même un objet matériel, mais pour ainsi dire, comme on verrait intellectuellement des anges, c'est-à-dire sous aucune forme. Ces versions peuvent être confuses ou distinctes (Voir les citations, **49**).

11. — Les visions qui surviennent pendant l'**extase** ou en songe appartiennent (sauf exception miraculeuse) à l'une des deux dernières catégories, car normalement les yeux ne fonctionnent pas pendant l'extase.

Peut-être certains états que l'Écriture appelle sommeils prophétiques étaient-ils en réalité des extases.

12. — Quand les **anges** bons ou mauvais apparaissent dans une vision corporelle ou imaginative, ce n'est pas eux qu'on voit réellement, puisqu'ils n'ont pas de corps. C'est une forme empruntée. De même qu'en voyant un autre homme, nous n'apercevons pas réellement son âme sur le visage.

Quand le démon apparaît sous forme corporelle, rien ne l'em-

(1) Par lui-même ce dernier mot est ambigu. Il aurait pu signifier seulement que l'*objet* de la vision est corporel. Mais on veut de plus indiquer le *mode* extérieur de vision, à l'exclusion des deux modes suivants.

pêche de se donner le même charme, le même air de sainteté qu'un bon ange. Si la vision est intellectuelle, le masque tombe, sauf peut-être quand elle est très obscure.

Ste Brigitte dit que si on voyait un ange très clairement, on en mourrait de plaisir, et que si c'était un démon, on en mourrait d'effroi et d'horreur (l. II, ch. XVIII).

13. — On peut avoir aussi la **vue intellectuelle de son âme.** A l'état naturel nous sentons seulement nos actes, et de là nous *concluons* à l'existence de nos facultés. Mais nous ne percevons pas directement ces facultés. Or Dieu peut nous élever surnaturellement à une connaissance plus profonde, nous montrer notre nature telle qu'elle est, nous faire voir même son état de grâce, etc. Au ciel nous aurons toutes ces connaissances.

14. — St Liguori remarque avec raison que « les révélations des choses occultes ou futures, telles que les mystères de la foi, l'état des consciences, la prédestination de certaines personnes, leur mort, leur élévation à une dignité et autre choses semblables, peuvent arriver de trois manières : par des visions, par des paroles, ou par la simple intelligence de la vérité » (*Homo apost.*, append. 1, n° 22).

15. — L'histoire prouve que les visions ou paroles extérieures ont été souvent reçues, au moins passagèrement, par des personnes qui se trouvaient dans la voie de l'oraison ordinaire. L'apparition aux enfants de la Salette semblerait dans ce cas. Mais les visions et paroles surnaturelles d'ordre plus élevé ne sont *généralement* données, du moins avec quelque fréquence, que quand on est arrivé à peu près à **l'âge de l'extase.**

Ste Thérèse entendit des paroles avant d'avoir des visions. Voici un résumé historique des grâces qu'elle reçut :

16. — Marche des grâces mystiques pour Ste Thérèse :

1° A l'âge de vingt ans (1535), elle vécut pendant un an dans le recueillement, et reçut de temps à autre la *quiétude* ou l'*union pleine*, pendant « la durée d'un *Ave Maria* », à chaque fois (*Vie*, ch. IV).

2° Elle se relâche ensuite de sa ferveur, y revient à l'âge de quarante ans (1555) et retrouve l'*union mystique* (*Vie*, ch. XXIII). Deux ans plus tard, St François de Borgia la rassure sur sa voie (*Vie*, ch. XXIV). Quelque temps auparavant elle avait fait les *Exercices* de St Ignace, sous la direction du P. Jean de Padranos.

3° A quarante-trois ans (1558), elle se met sous la direction du P. Balthasar Alvarez, âgé de vingt-cinq ans, et elle a sa première *extase* pendant qu'elle suppliait Notre-Seigneur de la délivrer d'amitiés trop naturelles que son confesseur lui reprochait (*Vie*, ch. XXIV). Elle commence alors à entendre des paroles intérieures (ch. XXV); ce qui soulève contre elle un grand orage. Ses confesseurs lui ordonnent de rejeter ces paroles. Elle reste environ deux ans dans l'angoisse. Ses amis prient le Seigneur de la conduire par une voie moins suspecte. Elle essaie en vain d'en avoir le désir (*Vie*, ch. XXVII).

4° Environ deux ans plus tard, à quarante-cinq ans, elle est favorisée de *visions* de Notre-Seigneur (*Vie*, ch. XXVI). Ces visions furent d'abord *intellectuelles* (*Vie*, ch. XXVII), et durèrent d'une manière continue deux ans et demi (1) (*Vie*, ch. XXIX). Elle voyait le Sauveur à sa droite et marchant avec elle (2) (*Vie*, ch. XXVII); souvent aussi S[t] Pierre et S[t] Paul à sa gauche (*Vie*, ch. XXIX). S[t] Pierre d'Alcantara la rassura sur ces faveurs, vers 1560 et ainsi il mit fin à ses angoisses et à ses résistances. Elle avait quarante-cinq ans (*Vie*, ch. XXX).

5° Quelque temps après la première de ces visions, elle en eut d'*imaginatives*. La première fois elle ne vit que les mains du Sauveur (*Vie*, ch. XXVIII); peu de jours après, son visage; enfin elle l'aperçut tout entier. Elle le voyait presque toujours tel qu'il était après sa résurrection, dans l'état de gloire (*Vie*, ch. XXIX). Jamais elle n'eut de visions *extérieures* (*Vie*, ch. XXVIII, XXX; *Château*, 6, ch. IX), ni de paroles auriculaires (2° *lettre* au P. Rodrigue Alva-

(1) A cette époque le P. Balthasar était son confesseur. Il le resta pendant huit ans, mais il ne fut élevé à la contemplation mystique que plus tard, en 1567, un an après son départ d'Avila, quand il avait trente-quatre ans, et venait de faire ses vœux de profès (*Vie*, par le V[ble] L. du Pont, ch. XIII). Il résultait de là qu'à Avila, il ne comprenait pas complètement les états de la sainte, et qu'il devenait hésitant en voyant que tout le monde condamnait ses visions. Aussi elle dit : « Sa grande humilité m'attira bien des peines. Quoiqu'il fût savant et homme de grande oraison, il ne se fiait pas cependant à lui-même, *Notre-Seigneur ne conduisant pas son âme par le même chemin que la mienne* » (*Vie*, ch. XXVIII). C'est dix ans après avoir reçu la contemplation (1577), qu'il eut à défendre son mode d'oraison contre de violentes attaques (Voir mon ch. XIV, 32).

S[te] Thérèse donne la liste de ses principaux directeurs dans sa 1[re] *lettre* au P. Rodrigue Alvarez (1576).

(2) La V[ble] Marie de l'Incarnation, ursuline, âgée de cinquante-deux ans, jouit pendant quelque temps de la vision intellectuelle de la S[te] Vierge. Elle en était assistée pendant la reconstruction de son monastère de Québec (*Vie*, par une ursuline de Nantes, ch. XV).

rez). Dieu le Père lui a quelquefois parlé, le Saint-Esprit jamais, le Verbe très souvent, mais par son Humanité (*ibid.*).

6° A cinquante et un ans (vers 1566), elle termine le livre de sa *Vie*, et compose le *Chemin de la Perfection*. A la suite de ses ravissements, elle se sent étreinte par une peine très douloureuse, la soif de voir Dieu. « C'est l'état le plus ordinaire de mon âme... Les hautes communications [que je reçois] n'ont pas pour but de consoler l'âme, mais de lui montrer à combien juste titre elle s'afflige de se voir privée d'un bien qui enferme en soi tous les biens « (*Vie*, ch. xx). « Malgré soi on jette de grands cris... La vie est réellement alors en danger. Quoique cette extase de douleur et d'amour dure peu [dans son degré aigu], les os du corps en demeurent déboîtés. » (*Château*, 6, ch. xi).

7° A cinquante-sept ans (fin de 1572), elle est élevée au *mariage spirituel*. C'était quatorze ans après sa première extase, et dix avant sa mort. Elle mourut à soixante-sept ans (1582). Cinq ans auparavant elle avait composé le *Château intérieur*.

§ 2. — Détails descriptifs sur les paroles intérieures.

17. — Nous nous occuperons principalement des paroles *imaginatives*; je vais le faire d'après Ste Thérèse (*Vie*, ch. xxv, xxvi, xxvii; *Château*, 6, ch. iii, iv). Il s'agit uniquement des paroles qui sont vraies.

18. — 1° **A quels moments arrivent-elles?** C'est souvent en dehors de l'extase; et alors c'est fréquemment à l'improviste, quand on pense à tout autre chose. « Quelquefois c'est dans un temps où l'âme est si troublée et son entendement si distrait qu'elle ne pourrait former une seule pensée raisonnable » (*Vie*, ch. xxv).

De même, quand les paroles sont intellectuelles, il arrive « parfois que les puissances ne sont pas suspendues, ni les sens ravis, mais conservent parfaitement leurs opérations naturelles » (*Vie*, ch. xxvii).

« Quand l'âme a des *visions*, ou entend des *paroles* divines *pendant qu'elle est ravie*, ce n'est jamais quand le ravissement est à son plus haut degré... les puissances sont alors absorbées dans leur

divin objet... C'est seulement dans la seconde période de l'extase » (*Vie*, ch. xxv).

19. — 2° **Netteté.** Les paroles intérieures « sont parfaitement distinctes,... l'âme les entend d'une manière *beaucoup plus claire* que si elles lui arrivaient par les sens » (*Vie*, ch. xxv). « Les paroles intérieures sont prononcées par une voix si *claire* qu'on ne perd pas une syllabe de ce qui est dit » (*ibid.*).

Le plus souvent, au contraire, les paroles imitées par l'imagination sont indécises, sans consistance; la phrase hésite, ne s'achève pas.

20. — 3° **Énergie.** Elles « s'imposent et domptent toute résistance, elles forcent à écouter. Étant souverainement indépendantes de notre vouloir, elles obtiennent de notre entendement une attention parfaite à tout ce que Dieu veut dire... La crainte d'être trompée m'a fait résister près de deux ans [à 42 et 43 ans] à ces paroles intérieures; et maintenant encore j'essaie de temps en temps de résister, mais sans grand succès » (*Vie*, ch. xxv). « L'âme est à peu près comme une personne d'une ouïe excellente, à qui on parlerait de *très près* et *à haute voix* sans lui permettre de se boucher les oreilles. Bon gré, mal gré, il faudrait qu'elle entendît » (*Vie*, ch. xxvii). « Mais, diront peut-être ceux que Notre-Seigneur ne conduit pas par ce chemin, ces âmes ne pourraient-elles pas, pour éviter tout péril, ne pas écouter ces paroles? et si elles sont intérieures, en détourner leur pensée de telle sorte qu'elles ne les entendraient pas? — Non, cela ne leur est point possible » (*Château*, 6, ch. iii).

21. — 4° **Certitude.** « *Au moment où l'âme entend ces paroles*, quelques efforts que fasse le démon pour lui donner de la peine ou la décourager, et quoi que son imagination lui représente, elle demeure ferme dans la créance que Dieu en est l'auteur, principalement quand ces paroles regardent son service et le bien des âmes, et qu'il paraît difficile que les choses réussissent (*Château*, 6, ch. iii).

C'est plus tard seulement que les doutes peuvent survenir (*Vie*, ch. xxv).

22. — 5° **Quels sentiments** produisent ces paroles. « Elles laissent dans l'âme une grande tranquillité [du moins après le premier moment], dans un paisible et pieux recueillement, et toujours prête à louer Dieu... Lorsque les paroles viennent de

l'imagination, elles ne donnent... ni cette paix, ni cette joie intérieure... Quant à celles qui viennent du démon,... elles ne peuvent laisser dans l'âme la paix et la lumière; elles la remplissent au contraire d'inquiétude et de trouble » (*Château*, 6, ch. III). « L'âme demeure dans une désolante sécheresse... On ne sait d'où vient l'inquiétude qu'on ressent » (*Vie*, ch. XXV).

23. — 6° **Majesté** de ces paroles. « On sent qu'elles viennent d'une personne très sainte, très savante, de très grande autorité... Elles sont parfois accompagnées de tant de majesté que, sans considérer de qui elles procèdent, nous ne pouvons faire autrement que de trembler, quand elles nous reprennent de nos fautes, et de fondre d'amour, quand elles nous témoignent de l'amour » (*Vie*, ch. XXV).

24. — 7° **Science instantanée.** « Quand c'est Dieu qui parle, sa parole nous instruit en un instant, et nous fait comprendre des choses que nous ne pourrions coordonner en un mois » (*Vie*, ch. XXV) (1).

25. — 8° **Effets sur la conduite.** Il y a un cas où ils sont très évidents; c'est lorsque les paroles divines conseillent ou ordonnent une *disposition intérieure;* par exemple, si elles disent d'être en paix, ou de réformer tel défaut, elles produisent *soudain* ce changement dans l'âme. « Elles sont paroles et œuvres tout ensemble » (*Vie*, ch. XXV), comme la parole qui a créé le monde.

Ste Thérèse dit que c'est là la marque la plus évidente, la plus certaine qu'une parole vient de Dieu. Au contraire, « les paroles qui viennent de l'entendement ne produisent aucun effet » (*Vie*, ch. XXV; *Château*, 6, ch. III).

Les paroles de ce genre pourraient être appelées *agissantes*. St Jean de la Croix leur donne le nom de *substantielles,* ce qui n'indique pas clairement leur rôle (*Montée*, l. II, ch. XXXI). « L'âme, dit-il, n'a qu'à les accepter sans travailler à les accomplir. » Il ajoute que ni l'entendement, ni le démon ne peuvent imiter cette action (*ibid.*). Cela se comprend, puisque le démon ne peut chercher à produire une vraie transformation de la volonté, dans le

(1) Le même fait est signalé pour Ste Brigitte, par un de ses secrétaires (*Prologue* d'Alphonse, c. IV). Il assure qu'elle reçut d'une manière instantanée tout le cinquième livre de ses révélations, et la règle de son ordre, laquelle forme quarante colonnes in-folio (Édition de Rome, 1628). — Ste Hildegarde dit que ce qu'elle apprenait sur les choses humaines lui était toujours donné, « comme en un instant » (Édition Migne, col. 18, A).

sens du bien; et que l'entendement ne peut le faire sans des considérations préparatoires.

Le saint dit qu'il y a, au contraire, des cas où les paroles, quoique divines et « portant à effectuer promptement ce qui est prescrit » ont « peu d'efficacité » sur la volonté (*ibid.*, ch. xxx), ce qui, sans doute, veut dire que cette efficacité dépend de notre libre arbitre, et que celui-ci peut résister (1). Il donne comme exemple l'ordre divin que reçut Moïse d'aller parler à Pharaon. Moïse irrita Dieu par sa résistance.

De ce nombre, sont d'habitude les paroles destinées surtout à éclairer l'esprit, comme les avertissements prophétiques ou même les ordres donnés pour une œuvre extérieure.

26. — 9° Souvenir persistant. « Une marque à laquelle on reconnaît les paroles de Dieu, c'est qu'elles demeurent très longtemps gravées dans la mémoire, et que même *quelques-unes* ne s'en effacent jamais » (*Château*, 6, ch. III).

« Si parfois, avec le temps, on oublie quelque détail des paroles divines, du moins on n'en perd pas totalement le souvenir, à moins qu'il ne se soit écoulé un intervalle fort considérable ou qu'il s'agisse de paroles de tendresse ou d'instruction; car pour celles qui renferment une prophétie, je ne crois pas qu'elles puissent s'oublier » (*Vie*, ch. xxv).

§ 3. — Détails sur les visions, surtout sur les imaginatives.

27. — Je parlerai de celles de Notre-Seigneur, d'après Ste Thérèse (*Château*, 6, ch. VIII, IX; *Vie*, ch. XXVIII et suivants). Nous supposons qu'il s'agit de visions vraiment divines.

28. — 1° Leur objet. « Lorsque Notre-Seigneur veut donner à une âme un gage tout particulier de son amour, il lui fait voir clairement sa très sainte humanité, en se montrant à elle *de la manière qu'il veut*, ou tel qu'il était quand il vivait en ce monde. ou tel qu'il apparaissait après sa résurrection » (*Château*, 6, ch. IX).

29. — 2° A quels moments arrivent-elles? Parfois c'est en dehors de l'extase, et alors elles sont inattendues : « Lorsque

(1) Il leur donne le nom de paroles *formelles*, mot qui ne laisse nullement deviner la qualité qu'il leur attribue par définition, d'être peu agissantes.

l'âme ne pense à rien moins qu'à voir quelque chose d'extraordinaire, cet adorable Maître se présente à elle tout d'un coup, et remue tous ses sens et ses puissances » (*Château*, 6, ch. IX).

D'autres fois, la vision imaginative arrive pendant l'extase ou même elle la provoque : « La vision où Dieu se montre à nous sans image est plus élevée... Mais ces deux visions viennent presque toujours ensemble. Ainsi, par la vision imaginative, on voit des yeux de l'âme l'excellence, la beauté et la gloire de la très sainte humanité de Notre-Seigneur; et par la vision intellectuelle, *on voit en lui le Dieu* qui peut tout, ordonne tout, remplit tout de son amour » (*Vie*, ch. XXVIII).

Parfois « cette vision imaginative agit avec une force telle, qu'aucune âme ne pourrait la soutenir, si Dieu ne la fortifiait par un secours très surnaturel, en la faisant entrer dans le ravissement et l'extase. Car alors la vision de cette divine présence se perd dans la jouissance » (*Vie*, ch. XXVIII).

30. — Si la vision imaginative arrive quand on n'est pas en extase, **produit-elle** toujours l'extase? Non; et il n'y a aucune nécessité qu'une chose entraîne l'autre. Car S[t] Jean de la Croix dit que ces visions ont « une splendeur incomparable » et que « l'absence ou la présence des objets [matériels] ne change rien à cette communication » (*Montée*, l. II, ch. XXIV). Il doit en être ainsi surtout quand l'apparition ne dure qu'un instant (**22**). S[te] Thérèse se contente de dire en parlant des visions imaginatives de Notre-Seigneur que l'extase survient « *presque* toujours » (Voir la citation, **29**).

S[t] Thomas semble dire, au contraire, que toujours il y a nécessairement une certaine aliénation d'un des sens, celui de la vue. Sans quoi, dit-il, « on confondrait l'objet de la vision avec les corps » situés dans la même direction (2, 2, q. 173, a. 3, c.). Mais on peut répondre que, pour empêcher cet inconvénient, il suffit qu'on ait les yeux fermés. Comme le saint docteur n'a pu manquer de prévoir une réponse aussi simple, il faut croire qu'il n'a pas pris ici le mot *aliénation* avec sa signification stricte, d'impuissance de l'organe de la vue, mais qu'il l'a étendue à n'importe quel empêchement d'agir venant d'une cause extérieure.

Or, même si les yeux sont ouverts, Dieu a deux moyens très simples d'empêcher le mélange fâcheux des deux impressions différentes. Le premier consiste à faire que la vision soit brillante.

Elle éclipsera alors les sensations rivales, de même que, pendant le jour, l'éclat du soleil empêche de voir les étoiles, dont cependant notre œil reçoit les rayons. De même encore une lampe éclairant vivement notre visage nous empêche de distinguer les objets d'une chambre à demi obscure. On peut concevoir qu'il en soit ainsi dans la lutte entre deux images visuelles, l'une interne, l'autre externe.

Il y a un second moyen. Quand je fixe un objet voisin, même transparent, ceux qui se trouvent au delà ou en deçà ne m'apparaissent plus que comme une masse confuse, qui détourne à peine mon attention. Cela provient de ce qu'on appelle l'adaptation des yeux aux distances (par convergence des axes optiques, et changement de courbure des deux lentilles). Pendant une vision, les yeux peuvent donc, par changement d'adaptation, se délivrer des vues distinctes qui les gêneraient, et comme cette manœuvre leur est habituelle, il est à croire qu'ils la feront instinctivement et subitement. Dieu n'aura ainsi à suspendre aucune loi de la nature.

31. — Inversement, quand une vision imaginative produit l'aliénation des sens, cet état renferme-t-il toujours de l'union mystique **en sus de la vision?** C'est une question que les auteurs ne se sont jamais posée, et que ne résolvent pas les récits des vies de saints.

Cette question revient encore à celle-ci : Les extases surnaturelles sont-elles toujours du type décrit au chapitre XVII, c'est-à-dire ayant comme fond l'union mystique? Nous l'ignorons.

32. — 3° **Réalité** des visions imaginatives. « En certaines circonstances ce que je voyais ne me semblait être qu'une image; mais *en beaucoup d'autres*, il m'était évident que c'était Jésus-Christ *lui-même*. Cela dépendait du degré de clarté dans lequel il daignait se montrer à moi. Quelquefois, quand cette clarté était moins vive, il me semblait que ce que je voyais n'était qu'une image, mais une image très différente des portraits les plus achevés... Cette image était vivante et non pas morte; c'était Jésus-Christ même, *vivant*, qui se faisait reconnaître comme *Dieu et homme* tout ensemble..., tel qu'il était après sa résurrection... Le plus souvent cela arrive de la sorte après la communion, moment où d'ailleurs la foi nous assure qu'il est présent » (*Vie*, ch. XXVIII).

33. — 4° **Durée.** D'après Ste Thérèse, « elles passent avec la

rapidité de l'éclair » (*Château*, 6, ch. IX, et 1re *lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

« Si l'âme est capable de *considérer longtemps* Notre-Seigneur, je ne crois pas que ce soit une vision, mais plutôt l'effet d'un grand effort d'imagination (*Château*, 6, ch. IX).

« Dieu montre cette lumière si soudainement que si, pour la voir, il fallait seulement ouvrir les yeux, on n'en aurait pas le loisir. Mais il n'importe pas qu'ils soient ouverts ou fermés » (*Vie*, ch. XXVIII).

St Jean de la Croix parle de même des visions imaginatives : « Figurez-vous une porte qui s'ouvre devant vous, et laisse passer de temps en temps un *brillant éclair* qui, au sein d'une nuit sombre, illumine soudain les objets, et les fait apparaître comme en plein jour; puis disparaissant aussitôt, les fait rentrer dans l'obscurité, laissant leurs formes et leurs images gravées dans l'*imagination* » (*Montée*, l. II, ch. XXIV).

Toutefois on peut se demander si cette rapidité est une loi générale. Car les vies de saints signalent rarement cette circonstance et, au contraire, semblent souvent décrire des entrevues prolongées. De plus, dans les visions qui retracent aux extatiques le tableau des faits historiques, tels que la Passion, il est certain que la scène se déroule pendant longtemps.

Dans la vie de la sœur Gojoz, visitandine du XVIIe siècle, il est dit qu'elle eut une vision de l'humanité de Notre-Seigneur, qui dura trois ans de suite. Il marchait à côté d'elle. Pourtant cette vision ne fut pas extérieure, car on nous dit qu'elle s'adressait à « l'œil de l'âme ». Elle semble imaginative et non intellectuelle, car elle faisait voir « des traits de la plus rare beauté », et des vêtements qui n'avaient point « nos couleurs d'ici-bas. Le soleil le plus dégagé de nuages paraîtrait obscur auprès de la lumière qui environne mon Jésus » (*Vie*, par la Mère de Provane, part. II, ch. VIII).

24. — « Les visions **intellectuelles** [de Notre-Seigneur], au lieu de passer promptement comme les imaginatives [ou comme la plupart d'entre elles], durent plusieurs jours et quelquefois plus d'un an... Le bonheur d'être continuellement dans la compagnie du divin Maître ajoute une extrême tendresse à l'amour qu'on avait pour lui... Notre-Seigneur, qui alors est auprès de l'âme, la rend sans cesse attentive à sa présence » (*Château*, 6, ch. VIII).

25. — 5° Il y a **divers degrés de netteté,** et si la vision est obscure nous ne pouvons la rendre plus parfaite. « Nous contemplons cette vision lorsqu'il plaît au Seigneur de nous la présenter, *dans la manière* et durant le temps *qu'il veut.* Nous n'y pouvons rien retrancher ni rien ajouter. Nous n'avons aucun moyen pour cela. Quoi que nous fassions pour la voir ou ne la point voir, tout est inutile. Il suffit même que nous voulions regarder quelque chose en particulier, pour voir disparaître Jésus-Christ... J'aurais eu le plus ardent désir de remarquer la couleur et la grandeur de ses yeux pour pouvoir en parler. Jamais je n'ai mérité une telle grâce. Tous mes efforts n'ont servi qu'à faire disparaître entièrement la vision (*Vie,* ch. XXIX).

Dans les visions imaginatives, « il n'est pas plus possible à l'âme de *fixer* Notre-Seigneur que de regarder le soleil » (*Château,* 6, ch. IX).

De même les visions intellectuelles peuvent être claires, ou en partie obscures. S[te] Thérèse ne parle que des premières. « Notre-Seigneur, dit-elle, se montre présent à l'âme par une connaissance plus claire que le soleil (*Vie,* ch. XXVII). Alvarez de Paz signale l'espèce obscure (Voir aux citations, **49**).

26. — 6° **Certitude.** « L'âme garde *pendant quelque temps une* telle certitude que cette vision vient de Dieu, que, quoi qu'on puisse lui dire le contraire, on ne saurait lui faire appréhender d'être trompée. Si le confesseur lui dit ensuite que Dieu a peut-être permis qu'en punition de ses péchés, elle ait été trompée par le démon, elle pourra bien d'abord en être un peu ébranlée. Mais, de même que, dans les tentations contre la foi, l'âme s'affermit d'autant plus qu'elle a été plus combattue, de même ici elle s'affermit, ayant la certitude que l'esprit ennemi ne saurait lui procurer les avantages qu'elle tire de ces heureuses visites. *Son pouvoir sur l'intéreur de l'âme ne va pas jusque-là;* il ne va qu'à lui représenter quelques images, qui n'ont ni la *vérité,* ni la *majesté,* ni les *effets* qui se rencontrent dans les visions qui viennent de Dieu » (*Château,* 6, ch. IX).

27. — 7° **Quels sentiments** produisent ces visions. Le divin Maître, « après avoir agité l'âme de trouble et de crainte, la fait jouir d'une heureuse paix. De même que lorsque S[t] Paul fut renversé sur la route, il y eut en l'air une violente tempête, de même il se fait un grand mouvement dans le fond de l'âme, qui est

comme un monde intérieur; mais un moment après, comme je l'ai dit, tout est dans un calme divin » (*ibid.*).

« Lorsque cet adorable Maître accorde cette faveur à une âme, elle tombe presque toujours en extase, parce que sa bassesse ne peut soutenir une vue qui inspire tant d'*effroi*. Sans doute elle se trouve en face de la beauté souveraine, et goûte, en la contemplant, un *ineffable plaisir*. Ni l'imagination en mille années, ni l'entendement avec tous ses efforts ne sauraient nous donner une idée de *cette beauté* et de *ce plaisir*, et toutefois l'âme est saisie d'une *sainte terreur* en présence de la majesté de son Dieu » (*ibid.*).

S[t] Jean de la Croix : « Les effets que produisent les visions [imaginatives] sont la paix, la lumière, une *joie* presque comparable à celle de la gloire, la pureté et les *suavités* de l'amour, l'humilité et une *élévation de l'esprit vers Dieu*, plus ou moins intense, selon le bon plaisir du Distributeur de toutes grâces, et la capacité de l'âme qui les reçoit... Les visions qui viennent du démon ont des effets tous différents : loin d'être accompagnées d'une humilité *douce et paisible*, et d'un véritable amour divin, elles engendrent *la sécheresse de l'esprit dans les rapports avec Dieu*... Leur souvenir est *sec et aride*, incapable de produire les fruits d'humilité et de charité qui résultent des véritables visions » (*Montée*, l. II, ch. XXIV).

28. — 8° *Observation des* **convenances**. « Jamais, dans ces choses surnaturelles, il n'y a eu rien qui ne fût totalement *pur* et *chaste;* et il semble même qu'il *ne peut en être autrement*, si l'âme qui éprouve ces choses est gouvernée par le bon esprit » (*1[re] lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

« Le vêtement de Notre-Seigneur est comme d'une toile très fine de Hollande (*Château*, 6, ch. IX).

« Si une vision vient de l'esprit des ténèbres,... l'âme voit que l'amour qu'on lui témoigne n'est ni *pur* ni *chaste* (*Vie*, ch. XXVIII). — Voir ch. XXII, **24**.

29. — 9° **Science très étendue**. « L'âme est alors instruite des plus grandes vérités d'une manière si admirable, qu'elle n'a plus besoin de maître qui lui en donne l'intelligence » (*Château*, 6, ch. IX). La sainte explique ailleurs (*Vie*, fin du ch. XXVI) comment, par ses visions, Notre-Seigneur devint pour elle un « livre vivant ».

Dans les visions il peut y avoir beaucoup de connaissances si-

multanées. St Alphonse Rodriguez raconte qu'étant transporté au ciel, « il vit et connut *tous* les bienheureux ensemble, et chacun d'eux distinctement, comme s'il eût passé *toute sa vie* avec eux » (*Vie,* d'après les mémoires, appendice au n° 275). Il en fut de même par rapport aux anges (n° 6; voir encore 52, 148). On raconte que Ste Brigitte voyait souvent, en un seul instant, tous les habitants du ciel. de la terre et de l'enfer, et ce qu'ils se disaient les uns aux autres (*Prologue* d'Alphonse, c. IV).

Comme variété de connaissances acquises par des visions, on peut citer Ste Lidwine. Presque toutes les nuits, pendant vingt-quatre ans, elle eut une extase d'environ une heure, pendant laquelle elle était conduite au ciel, au purgatoire, en enfer, ou dans une foule de lieux, tels que la Terre Sainte, la ville de Rome, où elle honorait les reliques des saints; de même dans un grand nombre d'églises et de monastères dont elle connaissait la disposition et nominativement les habitants (Bolland. du 14 avril, c. V).

Les contrefaçons de l'imagination n'ont pas le pouvoir de développer ainsi nos connaissances.

40. — 10° Effets sur la conduite. « Comme ils [le P. Balthasar et ceux qu'il ordonnait de consulter] étaient conduits par une voie différente, ils ne pouvaient s'empêcher de craindre pour moi. Ils se communiquaient ces craintes l'un à l'autre... Je leur dis un jour que... tous ceux qui me connaissaient voyaient manifestement que *j'étais changée;* mon confesseur l'attestait; ce *changement si sensible* en toutes choses, loin d'être caché, était d'une clarté frappante pour tout le monde. Pour moi, qui avais toujours été si imparfaite, il m'était impossible de croire que si ces effets venaient du démon, il se servit, pour me tromper et me conduire en enfer, d'un moyen aussi contraire à ses intérêts que serait celui de *déraciner mes vices,* et de me donner en échange *des vertus et du courage.* Car je voyais clairement qu'*une seule de ces visions* suffisait pour m'enrichir de tous ces biens » (*Vie,* ch. XXVIII).

« L'âme à qui Dieu fait ces sortes de grâces [visions de Notre-Seigneur] en devient *plus humble* qu'auparavant, parce qu'elle reconnaît que c'est un don de Dieu, dont elle ne peut ni se dégager, ni faire l'acquisition en aucune manière. Cette considération redouble aussi son amour et son zèle » (*1re lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

41. — **11° Souvenir persistant.** « La glorieuse image de l'Homme-Dieu demeure si vivement empreinte dans l'imagination, qu'il me paraît impossible qu'elle s'en efface. » Au contraire, les visions de l'imagination « s'effacent de l'esprit beaucoup plus vite qu'un songe » (*Château*, 6. ch. IX).

§ 4. — Questions diverses.

42. — Parlons d'abord de la nature des visions extérieures ou corporelles (d'origine divine ou diabolique). Elles peuvent se produire de **quatre manières** différentes :

Première manière, qui est objective. Le corps est réellement celui de la personne qui apparaît; c'est *sa substance* qui agit sur nos yeux.

Ce cas ne peut se présenter pour les anges et les âmes séparées, puisqu'ils n'ont pas de corps. Mais on peut concevoir ce mode comme possible pour Notre-Seigneur et la sainte Vierge, qui sont au ciel corps et âme, et pour un homme vivant qui apparaîtrait.

En pareille circonstance, le corps, quoique vrai, peut ne pas garder son apparence naturelle. C'est ainsi qu'après sa résurrection, Notre-Seigneur se montra à Madeleine sous la figure d'un jardinier, et aux disciples d'Emmaüs, comme un voyageur. Et pourtant c'était bien son vrai corps qui était aperçu. Les vêtements seuls pouvaient manquer de réalité. Même dans ses apparitions aux apôtres, le Christ ne laissait pas voir l'éclat et la beauté de son corps glorifié.

Seconde manière, qui est encore objective. Un corps existe matériellement, mais il n'est qu'un corps d'emprunt. On admet qu'alors il est formé par le ministère des anges. Dieu, en effet, se sert des causes secondes pour les œuvres dont elles sont capables.

Troisième manière, qu'on peut appeler semi-objective. Il n'existe plus de corps véritable, mais du moins il y a encore quelque chose de matériel en dehors du voyant, à savoir des rayons lumineux semblables à ceux que le corps aurait été capable d'envoyer. Les anges produisent ces ondulations comme ils le feraient pour des ondes sonores, et les font partir du lieu que

l'objet est censé occuper. Parfois même il leur suffirait d'utiliser, en les déviant, les rayons diffus de la lumière ambiante.

Puisque alors l'œil du voyant recevra la lumière d'une manière normale, comme dans les cas ci-dessus, la prunelle s'illuminera, comme elle le ferait devant tout objet brillant et elle reflétera le tableau contemplé. Les assistants pourront l'y apercevoir, ayant l'aspect d'un camée finement exécuté. Je connais deux extatiques chez qui ce phénomène a été souvent constaté.

Le plus souvent, les personnages qu'on aperçoit ainsi ont la tête en haut. Mais le contraire est parfois arrivé. On n'était pas en droit d'attribuer cette action au démon, comme on l'a fait; on peut l'expliquer par les lois de l'optique (1).

Quatrième manière, purement subjective. Les anges impriment immédiatement sur la rétine l'image de l'objet.

S[t] Thomas (3, q. 76, a. 8, c.) indique ces différentes manières, sauf la troisième. Il ne pouvait songer à celle-ci, à cause des théories de son temps sur la lumière. On ne la concevait pas comme une vibration, comme une chose qui se propage et dont l'ébranlement peut être produit artificiellement, sans les qualités d'un corps réel.

42. — S[t] Thomas admet que la dernière manière est un peu **moins probable**, quand dans une assemblée, *tous* les assistants voient l'apparition. Les autres systèmes semblent, en effet, donner l'explication la plus simple du phénomène.

(1) Voici comment. Prenez une loupe biconvexe, c'est-à-dire bombée des deux côtés, et présentez-le à une bougie allumée ou à tout autre objet lumineux. Celui-ci sera vu sur les deux faces de la lentille. La face de devant, faisant fonction de miroir convexe, fournira une image droite; l'autre face, jouant le rôle de miroir concave, donnera, on le sait, une image renversée et plus petite. Si l'objet représenté est placé exactement vis-à-vis la lentille, l'image droite masquera l'autre; sans quoi elles seront séparées dans le sens, soit de la hauteur, soit de la largeur. Et elles peuvent l'être tellement que l'observateur n'aperçoive plus que l'une quelconque des deux, ou même n'en voie aucune.

Cela posé, la lentille de l'œil (appelée cristallin) étant biconvexe, donne lieu aux phénomènes précédents. Le devant du cristallin fournit une image droite (peu différente d'une semblable produite sur la cornée), mais la face postérieure fait le contraire.

Si donc on aperçoit une image renversée, il ne faut pas en conclure trop vite qu'il y a là un désordre, un mépris indiquant une action démoniaque. Trois objets interviennent dans le phénomène : le personnage de la vision, l'œil de l'extatique et l'œil du spectateur. On peut supposer tout bonnement que ces objets sont placés les uns par rapport aux autres dans des conditions défavorables.

De même si certains spectateurs aperçoivent une image, tandis que d'autres ne voient rien, cela peut tenir simplement à la position de ces derniers. Il leur est facile de s'en assurer en changeant de place.

Quand au contraire le voyant est seul à apercevoir l'apparition, S[t] Thomas penche à croire que la vision est purement subjective. On peut en donner la raison suivante : si les rayons lumineux existaient (et c'est ce qui arriverait dans les trois premiers modes), il faudrait que Dieu les empêchât d'arriver aux divers assistants. Ce serait, semble-t-il, multiplier les miracles sans nécessité.

En résumé, nous en sommes réduits à des conjectures pour beaucoup de visions. A Lourdes, par exemple, Bernadette était seule à voir et entendre la sainte Vierge. On ne peut décider avec certitude lequel des quatre modes ci-dessus a été employé.

44. — Présence dans l'apparition corporelle. Les théologiens ont discuté la question de savoir si, depuis son ascension, ou au moins depuis son apparition à S[t] Paul sur le chemin de Damas, le Christ s'est montré par le premier mode, c'est-à-dire avec la substance de son corps.

Il serait trop long d'exposer les opinions opposées et les raisons de convenance qu'on a apportées. M. Ribet a fait ce travail (t. II, ch. VI). Comme Suarez (*De incarn.*, disp. 51, a. 4, sect. IV), il penche à admettre que ce genre de visions a pu avoir lieu. Il ajoute : « S[te] Thérèse semble favorable à l'opinion contraire (*Additions* à sa *Vie*); mais elle se base, moins sur les révélations qu'elle aurait reçues que sur les conclusions qu'elle en tire ». Et ces conclusions elles-mêmes étaient peut-être influencées par les opinions théologiques de ses directeurs.

45. — Il y a **un point** beaucoup **plus important** à décider. Que ce soit ou non la chair même du Christ qui agisse sur nos yeux, ce n'est pour nous qu'une question secondaire. Mais est-on *réellement* en rapport avec sa *personne?* ou seulement avec un de ses envoyés. C'est ce qu'on exprime en demandant si l'apparition est personnelle. Voilà surtout ce qu'on veut savoir.

Il n'y a pas de difficulté si Notre-Seigneur se montre très près de l'hostie. Mais, dans les autres cas, on trouve deux opinions. D'après la première, il n'y aurait qu'une présence purement morale, celle du prince qui est représenté par son ambassadeur. En un mot, l'apparition serait simplement produite sur l'ordre donné à un ange par Notre-Seigneur, la sainte Vierge ou quelque saint, et il n'y aurait pas d'autre lien entre eux et le voyant.

On ajoute que, dans ce cas, le respect et l'amour témoignés à

l'image sont légitimes. Car ces sentiments ne font, pour ainsi dire, que traverser l'image, et ils vont atteindre l'exemplaire qu'elle représente.

L'opinion opposée admet qu'il se passe quelque chose de plus, et qu'on peut appeler une présence réelle, quoiqu'on ne puisse bien en préciser la nature. *On entrerait réellement en rapport avec* le saint qui apparaît; de même qu'en recevant le rayon de soleil, nous entrons réellement en rapport avec cet astre; ce qui est tout différent du cas où nous regarderions une peinture qui le représente.

Cette doctrine de l'*action personnelle* me semble seule acceptable. C'est celle de tous les saints qui ont reçu des apparitions corporelles. Ils n'ont jamais eu l'idée qu'ils avaient, devant eux ou dans leurs bras, une simple statue, ne différant des autres que par la perfection des couleurs ou du mouvement. Cela résulte de leurs récits et de leurs actes. Exemples : S[t] Antoine de Padoue couvrait de baisers l'Enfant-Jésus. Il s'agissait bien là d'une apparition corporelle, car il touchait l'enfant et la scène était vue par l'hôte qui logeait le saint. S[t] Pierre, aux portes de Rome, se jetait aux pieds de l'apparition (ce qui la suppose corporelle), en lui disant le mot célèbre : « Où allez-vous, Seigneur ». Cette phrase n'aurait pas eu de sens s'il avait cru parler à une simple image.

Enfin il est arrivé souvent que les saints étaient confirmés dans leur conviction par le langage de l'apparition. Elle disait : Je suis tel saint, et non pas : Je représente tel saint. Le Christ seul pouvait répondre à S[t] Pierre : Je vais me faire crucifier à Rome.

S[t] Thomas admet implicitement la même opinion. Car il se demande (*loc. cit.*) si Dieu ne trompe pas le voyant, lorsqu'il donne à un saint un corps d'emprunt, puisque l'apparence est si parfaite qu'on ne peut la distinguer de la réalité. Or il ne répond à cette difficulté que s'il s'agit du Christ et d'une apparition voisine de l'hostie. Car, d'après lui, la forme d'emprunt manifeste alors une vérité, la présence réelle. Une telle réponse insinue que, s'il n'y avait pas toujours une certaine présence du Christ ou du saint, le voyant serait trompé par Dieu.

48. — Dans les vies de plusieurs saints ou saintes, on voit qu'ils ont reçu des grâces qui sont comme un diminutif des révélations proprement dites, à savoir la **science infuse** de certaines

questions religieuses; par exemple, l'intelligence de passages de l'Écriture sainte. S[te] Thérèse dit qu'elle l'avait parfois (*Vie*, ch. xv).

Quelle est la nature exacte de ce don? Je pencherais à croire que généralement il ne s'agit pas de connaissances vraiment scientifiques, de renseignements historiques propres à dissiper les incertitudes de l'exégèse, ni de vues dogmatiques nouvelles. Car on ne voit pas que la plupart de ces communications aient été transmises utilement aux savants proprement dits. Dieu se propose un but plus pratique. Il donne des pensées propres à exciter la piété, des analogies qui élèvent l'âme; et pour cela, il suffit, pour l'Écriture sainte, de découvrir des sens accommodatices.

47. — Plusieurs saints, tels que S[te] Catherine de Ricci (*Vie*, par le R. P. Bayonne, t. I, ch. VIII) ont reçu une grâce qu'on appelle le **changement de cœur.** Nous en ignorons la nature. Il se passe quelque chose dans le cœur matériel. Est-ce une modification réelle ou une simple impression? Les saints ne l'ont pas expliqué. Toujours est-il que c'est le symbole d'une vie nouvelle pour l'âme ou même peut-être pour le corps.

De même d'autres saints ont parlé de l'entrée **dans le cœur de Jésus,** ou dans la plaie du côté. Sont-ce là des expressions métaphoriques pour indiquer la contemplation de son amour, de ses souffrances, ou même de la Divinité? Ou bien s'agit-il d'une grâce mystérieuse d'un genre à part? Nous manquons également de documents pour le décider.

CITATIONS

Description et objet des visions intellectuelles.

18. — S[te] Thérèse :

1° « On ne voit rien, ni intérieurement ni extérieurement... Mais l'âme, sans rien voir, *conçoit* l'objet, et *sent* de quel côté il est, *plus clairement que si elle le voyait*, excepté que rien de particulier ne se présente à elle. C'est comme si, *dans l'obscurité*, on *sentait* quelqu'un auprès de soi... Sans le secours d'aucune parole, ni intérieure ni extérieure, l'âme conçoit *très clairement* quel est l'objet qui se présente à elle, de quel côté il est, et parfois ce qu'il veut dire. Par où et comment elle conçoit cela, c'est ce qu'elle ignore » (*1re lettre* au P. Rodrigue Alvarez). Voir encore la comparaison du diamant placé dans une cassette fermée (*Château*, 6, ch. IX). Dans la vision imaginative la boîte est ouverte.

2° Parlant d'elle-même : « Le confesseur de cette personne lui demanda comment elle pouvait être assurée que c'était Notre-Seigneur qui se montrait à elle et lui parlait, puisqu'elle ne voyait rien. Il lui demanda ensuite quel était le visage du divin Maître. Elle répondit qu'elle ne pouvait le lui dépeindre, ne l'ayant pas vu; et qu'elle ne pouvait rien ajouter à ce qu'elle avait dit... Si vous me demandez comment, puisque l'on ne voit personne, on sait que c'est Jésus-Christ ou sa glorieuse Mère, ou quelqu'un des saints, je réponds qu'on ne saurait dire ni *comprendre* de quelle manière on le sait, quoiqu'on ne laisse pas de le savoir *très certainement* » (*Château*, 6, ch. VIII).

3° « Il me semblait que le divin Maître marchait toujours à côté de moi; néanmoins comme ce n'était pas une vision imaginaire, *je ne voyais pas sous quelle forme* » (*Vie*, ch. XXVII).

4° « J'ai vu rarement le démon sous quelque figure, mais il m'est souvent apparu sans en avoir aucune, comme il arrive dans les visions intellectuelles, où, ainsi que je l'ai dit, l'âme voit clairement quelqu'un présent, bien qu'elle ne l'aperçoive *sous aucune forme* » (*Vie*, ch. XXXI).

5° « J'entrai en extase. Je vis alors... un grand nombre d'anges. Ils ne m'ap-

parurent pas cependant sous une forme sensible, parce que la vision était intellectuelle » (*Vie*, ch. additionnel).

6° Lorsqu'un chérubin « au visage enflammé » perça le cœur de la sainte avec « un long dard qui était d'or et dont la pointe en fer avait à l'extrémité un peu de feu », elle le vit « à son côté gauche sous forme corporelle ». La vision était imaginative. Car intellectuellement on ne peut voir un corps qui n'existe pas réellement; et nous avons dit (**16**, 5°) que la sainte n'a jamais eu de visions par les yeux de corps. Du reste, elle précise elle-même, car elle ajoute en parlant de cette forme d'emprunt qui lui était représentée : « Il est extrêmement rare que je voie ainsi les anges. Quoique j'aie très souvent le bonheur de jouir de leur présence, je ne les vois *que par une vision intellectuelle* » (*Vie*, ch. XXIX).

49. — Alvarez de Paz.

Il dit que les visions intellectuelles sont, les unes très distinctes, les autres au contraire confuses. Si l'on voit de la seconde manière Jésus-Christ ou la sainte Vierge, « on n'aperçoit rien de figuré pour le visage ou le corps, et l'on sait pourtant avec plus de certitude qu'avec les yeux que la personne est placée à votre droite ou dans votre cœur... C'est comme si, *dans l'obscurité*, vous sentiez soudain que quelqu'un est à vos côtés, sachant qu'il a pour vous de la bienveillance et non de l'inimitié; mais vous ignorez absolument si c'est un homme ou une femme, s'il est jeune ou vieux, s'il est plus ou moins beau, s'il est debout ou assis (1). L'auteur ajoute : « Vous voudriez peut-être savoir si on voit telle qu'elle est réellement la personne qui apparaît ainsi intellectuellement? Je réponds que, pour les anges, ils se montrent présents vraiment et par leur substance. » Pour le corps de Jésus-Christ, il n'a pas besoin de quitter le ciel, pour être vu près de nous intellectuellement, car « une saine philosophie nous apprend que Dieu peut, en l'absence d'un objet, nous le représenter tel qu'il se montrerait lui-même s'il était présent » (*De inquisitione pacis*, l. V, pars III, c. XII).

(1) Voici un exemple des visions intellectuelles obscures, c'est-à-dire ne manifestant que très incomplètement les qualités de l'objet qu'on voit. Une personne m'écrivait : « J'avais une sœur qui vivait très loin de moi et qui mourut fort jeune, après une courte maladie. Le jour même de cette mort, que j'ignorais absolument, je tressaillis tout à coup. J'éprouvais, d'une manière indéfinissable, l'impression que quelqu'un, qu'une âme regardait mon âme. Je n'avais pas l'impression que cette âme souffrît, mais au contraire elle me paraissait toute remplie de joie et toute embrasée d'amour. Comme je ne savais pas que des manifestations de ce genre fussent possibles, je tâchai de rejeter cette impression. Mais elle persista toute l'après-midi, quoique avec moins de netteté. Je sentais que ce quelqu'un restait en ma compagnie, à mon côté gauche, et un peu devant moi. Les deux ou trois jours suivants, l'impression fut encore moins forte. Puis il me parut soudain que cet être invisible me quittait pour monter au ciel, et y obtenir des grâces, que je commençai à recevoir. Qui était-ce? Je ne pus le deviner que plus tard, en apprenant la coïncidence de la mort et de mon impression. »

CHAPITRE XXI

RÉVÉLATIONS ET VISIONS (*suite*). — ILLUSIONS A CRAINDRE.

1. — On distingue **deux espèces** de révélations. Les unes, appelées *universelles*, sont consignées dans la Bible et transmises par l'organe de l'Église. Elles ont pris fin avec la prédication apostolique et sont imposées à la croyance de tous les hommes. Les autres sont appelées *particulières* ou *privées*. Il y en a toujours eu parmi les chrétiens. Je n'ai à m'occuper que de ces dernières.

2. — Pour les révélations particulières qui ont été faites aux saints, l'Église **n'oblige pas à les croire**, même quand elle les approuve. Par cette approbation elle veut seulement déclarer qu'elle n'y trouve rien de contraire à la foi ou aux bonnes mœurs, et qu'on peut les lire sans danger ou même avec profit. « Peu lui importe, dit Melchior Cano, que l'on croie ou non aux révélations de Ste Brigitte ou des autres; ces choses ne se rapportent nullement à la foi » (*De locis theologicis*, l. XII, c. III).

Benoît XIV traite cette question avec précision : « Que faut-il penser des révélations privées *approuvées* par le Saint-Siège, celles de Ste Hildegarde [qui l'ont été en partie par Eugène III], de Ste Brigitte [Boniface IX], de Ste Catherine de Sienne [Grégoire XI]? J'ai dit qu'il n'est ni obligatoire, ni possible de leur donner un assentiment de foi catholique, mais seulement de *foi humaine*, conformément aux règles de la prudence, qui nous les présente comme *probables* et *pieusement croyables* (*probabiles et piè credibiles*) » (*De canon.*, l. III, c. LIII, n° 15, et l. II, c. XXXII, n° 11).

Le cardinal Pitra dit de même : « Chacun sait qu'on est plei-

nement libre de croire ou non aux révélations privées, même les plus dignes de foi. Même quand l'Église les *approuve*, elles sont reçues seulement comme *probables* et non comme indubitables. Elles ne doivent pas servir à *trancher les questions* d'histoire, de physique, de philosophie ou de théologie qui sont controversées entre les docteurs. Il est tout à fait permis de s'écarter de ces révélations, même approuvées, quand on s'appuie sur des raisons solides, quand surtout la doctrine contraire est établie par des documents inattaquables et une expérience certaine » (Livre sur Ste Hildegarde, p. xvi).

Les Bollandistes énoncent les mêmes principes (25 mai, p. 243, n° 246, et *Parergon*, à la suite, p. 246, n° 1).

Étant donné que l'Église n'engage pas davantage sa responsabilité, une question se pose : « Quelle est donc en dernière analyse l'autorité des révélations privées? Elles ont la valeur du témoignage de la personne qui les rapporte, ni plus ni moins. Or cette personne n'est jamais infaillible; il est donc manifeste que les choses qu'elle atteste ne sont jamais absolument certaines — sauf le seul cas d'un miracle directement opéré en faveur de cette attestation. Pour tout dire en un mot, les révélations privées n'ont qu'une autorité purement humaine ou probable » (article du P. Toulemont sur *les Révélations privées*, dans la Revue *les Etudes;* 1866, p. 61).

2. — Après avoir pris connaissance de ces textes, le lecteur sera moins étonné, quand nous lui dirons que même les révélations des saints peuvent parfois contenir des erreurs.

Je vais essayer de classer les différentes espèces d'illusions qu'on a à craindre. Mais auparavant je tiens à mettre en garde le lecteur contre **deux conclusions exagérées** qu'il pourrait être porté à tirer des pages qui vont suivre :

1° En voyant que les causes d'illusion sont nombreuses et difficiles à éviter complètement, il en conclura peut-être qu'il faut rejeter sans examen toutes les révélations. Non, la sagesse est dans un juste milieu : on ne doit croire ou rejeter que si on n'a de bonnes preuves; autrement il ne faut pas se prononcer;

2° Comme exemples d'illusions, je choisirai de préférence celles des saints ou de pieux personnages (1). Il ne faudra pas en con-

(1) Les serviteurs de Dieu dont je parlerai, en cherchant parfois une explication favorable, sont au nombre de 31. Les voici par ordre alphabétique : le Bse Amé-

clure que les saints se trompent toujours ou même très souvent. Les cas d'erreur ne sont pas fréquents; ils n'ont pas grande importance.

Et si quelqu'une de leurs révélations est fausse, il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même de leurs extases, car l'extase est bien moins sujette à l'illusion.

Si j'ai fait un tel choix, ce n'a pas été par esprit de dénigrement, et pour diminuer le respect qu'on doit aux saints, mais par un grave motif d'utilité. C'est le meilleur moyen de persuader à certaines personnes pieuses qu'elles doivent se défier de leurs propres révélations, et de donner la même persuasion à leurs directeurs. Si on ne citait que des âmes vulgaires, on dirait : « Certes oui, les illusions sont à craindre; mais pour les ignorants, les débutants. Quant aux gens instruits, clairvoyants, ils y échappent, surtout s'ils sont pieux et d'une vertu au-dessus du commun (nous nous rangeons toujours dans cette élite). Autrement Dieu, qui est si bon, trahirait la confiance qu'on a en lui ». Mais si cet argument était acceptable pour nous, il le serait à plus forte raison pour les saints. Ils avaient bien plus de lumière que nous, et étaient, de la part de Dieu, l'objet d'une protection beaucoup plus grande. Et pourtant ils se sont parfois trompés; les faits sont là.

De cette manière il n'y a plus d'échappatoire possible. Il faudra que tous s'appliquent franchement les règles de prudence qui seront données au chapitre suivant. Nous ne pourrons plus écouter l'amour-propre qui nous dit tout bas : « Ces règles sont excellentes, mais ne sont pas faites pour toi. Tu n'es pas comme les autres hommes ».

Pratiquement, pour les personnes qui ne sont pas arrivées à une haute sainteté, on peut, sans imprudence, admettre que les trois quarts au moins de leurs révélations sont des illusions.

dée, la sœur Andriveau, la Bse Bonomi, Ste Brigitte, Ste Catherine de Bologne, Ste Catherine de Ricci, Ste Catherine de Sienne, Catherine Emmrich, Ste Collette, Ste Élisabeth de Schœnau, Ste Françoise Romaine, Ste Gertrude, la sœur Gojoz, le Bx Hermann Joseph, Ste Hildegarde, le Vble Holzhauser, Jeanne d'Arc, le prophète Jonas, le Bx Jourdain de Saxe, la sœur Labouré, Marie Lataste, la Vble Marie d'Agréda, la Vble Marine d'Escobar, Ste Mechtilde, Mélanie de la Salette, Ste Monique, St Norbert, St Pierre, la Bse Véronique de Binasco, St Vincent Ferrier, la Vble Anne-Marie Taïgi.

§ 1. — Cinq causes d'erreur ayant pu influer sur des révélations véritables ou regardées comme telles à certaines époques et dans certains pays (1).

4. Ces **cinq causes** d'erreur sont : 1° les interprétations inexactes des révélations ou visions; 2° l'ignorance de ce fait que les traits historiques n'y sont souvent manifestés qu'avec une vérité approximative; 3° le mélange de l'activité humaine avec l'action surnaturelle, pendant la révélation; 4° les modifications que le voyant fait après coup, mais involontairement, et enfin 5° les retouches des secrétaires ou des éditeurs.

5. — *Première cause d'erreur*. Une **révélation** divine peut parfois être **mal interprétée** par celui qui la reçoit.

6. — Cela peut tenir d'abord à **l'obscurité** de la révélation. Dieu parfois n'en donne qu'une **demi-intelligence**. Sa parole a un sens profond qui n'est pas compris; on la prend dans le sens vulgaire.

S[t] Jean de la Croix dit à ce sujet : « Les prophéties et paroles de Dieu, adressées à certains personnages de l'antiquité, ne se réalisaient pas selon leurs prévisions, parce qu'ils les prenaient *trop à la lettre*... Les âmes s'illusionnent de cette manière *et de bien d'autres*, par rapport aux révélations et aux paroles qui leur viennent de Dieu. Elles s'attachent trop à l'*intelligence littérale*, sans réfléchir au *dessein principal* de Dieu dans ces choses; qui est de leur communiquer la substance cachée sous l'écorce, et le véritable esprit, difficile sans doute à concevoir, mais dont les différents sens, abondants et merveilleux, dépassent de beaucoup les limites étroites de la lettre » (*Montée*, l. II, ch. XIX).

Scaramelli, comme S[t] Jean de la Croix, cite divers exemples tirés de l'histoire ancienne (Tr. 4, ch. XVIII). Pour en donner un plus récent, citons les paroles qu'entendait **Jeanne d'Arc** dans sa prison. Elle dit dans son interrogatoire : « J'ai demandé à mes voix si je serais brûlée; et elles m'ont répondu de m'en remettre

(1) Je n'ai pas à examiner ici avec soin ce qu'il faut penser, *dans leur ensemble*, de certains livres de révélations qui ont joui d'une grande réputation, comme ceux de Marie d'Agréda, de Catherine Emmerich, etc. Un traité de mystique doit s'en tenir aux principes généraux, éclairés par quelques exemples. L'application à un livre entier regarde les traités spéciaux.

à Notre-Seigneur, et *qu'il m'aiderait* »... « Ste Catherine m'a dit que je recevrai du *secours.* » Jeanne déclare qu'elle interprète cette parole comme indiquant sa délivrance. Elle ajoute : « le plus souvent les voix me disent que je serai *délivrée par grande victoire*. Et après elles me disent : Ne t'inquiète pas de ton *martyre;* tu t'en viendras enfin en royaume de Paradis ». Ces prédictions étaient fort exactes. Mais Jeanne n'en voyait pas le vrai sens. Elle croyait, comme elle le dit elle-même, que le mot martyre signifiait « la grande peine et adversité qu'elle souffrait en prison » ; et la « délivrance par grande victoire » la faisait songer à tout autre chose qu'à son supplice (1).

7. — On a l'exemple d'une interprétation qui paraît inexacte dans une révélation de **Ste Mechtilde.** Ste Gertrude, son élève, lui avait demandé de prier pour qu'elle obtînt « les vertus de mansuétude et de patience, dont elle croyait avoir besoin ». Ste Mechtilde raconta les paroles que le Seigneur lui avait adressées à ce sujet, disant que Gertrude avait déjà ces vertus, et ajoutant des encouragements qui se terminaient ainsi : « La patience (*patientia*) qui me plaît en elle, tire son nom de *pax* et *scientia* (paix et science). Il faut qu'elle s'applique tellement à la patience qu'elle ne perde jamais *la paix* du cœur dans l'adversité, et qu'elle ait la *science* qui consiste à savoir pourquoi elle souffre : c'est par amour et comme signe de fidélité inviolable » (*Le Héraut de l'amour divin*, l. I, ch. XVI). La sainte aurait été dans le vrai si elle avait compris ces paroles comme signifiant que la patience de Gertrude *avait sa source* dans la paix et la science, ou encore que le mot patience devait lui en rappeler conventionnellement deux autres, mais ces mots ambigus : « La patience *tire son nom*... » semblent plutôt indiquer que la sainte a compris qu'il s'agissait là d'une étymologie réelle, d'une filiation historique entre ces divers mots. Si elle a accepté ce sens, comme le croit Amort (part. II, ch. VIII, § 3), elle s'est trompée. Car les philologues savent que le radical de *patientia* n'a aucune analogie avec *pax*. Notre-Seigneur n'a pas voulu donner une leçon de linguistique, mais rappeler un conseil utile.

De même **Ste Gertrude** raconte que, le jour de Pâques, Notre-Seigneur lui dit : « Remarque que, dans le mot *alleluia*

(1) Voir *La vraie Jeanne d'Arc*, par le P. Ayrolles, t. II, c. v, n° 4, p. 161 ; ou le *Procès de Jeanne d'Arc*, par Jules Quicherat, t. I, au 14 mars.

se rencontrent toutes les voyelles, excepté *o*, qui exprime la douleur; pour la remplacer, on a répété la première voyelle, *a* »; puis vient l'exposé des joies du Christ ressuscité, que la sainte pourrait rattacher à chaque voyelle (l. IV, ch. XXVII). La révélation peut être vraie, s'il s'agit d'une signification conventionnelle donnée à la lettre *o*. Mais, *par elle-même*, comme le remarque Amort, cette voyelle sert à exprimer aussi bien le plaisir que la douleur (part. II, ch. VIII, § 10); et les autres expriment la douleur, comme le plaisir. Toutefois il en était peut-être autrement dans la langue parlée par la sainte. Mais alors encore il ne faut pas transformer en une décision de philologie ce qui est simplement une pieuse industrie, propre à fixer l'esprit.

8. — Nous avons vu que parfois on n'a qu'une demi-intelligence d'une révélation divine; mais on peut citer des cas où il y a moins encore. Dieu, tout d'abord, ne fait comprendre aucunement le sens de la vision. C'est ainsi que Pharaon et ses deux serviteurs durent recourir à Joseph pour interpréter leurs songes prophétiques. Nabuchodonosor ne pouvait même pas arriver à se rappeler le songe de la statue aux pieds d'argile. Il fallut que Daniel lui en retraçât tous les détails; il le fit en avertissant que cette connaissance surnaturelle était le signe de la vérité de son interprétation. Daniel fut également seul à comprendre l'autre songe du même prince, celui de l'arbre coupé, et la vision du festin de Balthasar.

Ces visions étaient envoyées de Dieu à des pécheurs. Celles des saints ont parfois aussi été inintelligibles pour eux pendant quelque temps. Lorsque S[t] Pierre eut la vision du linge contenant divers animaux, une voix lui dit par trois fois : « Lève-toi, Pierre, tue et mange ». Il crut qu'il s'agissait de sa nourriture, d'autant plus que l'extase l'avait saisi pendant qu'il avait faim et qu'on lui préparait son repas (*Actes*, x, 9). Il ne voyait pas le vrai sens, qui était symbolique, l'ordre de baptiser les payens sans leur imposer d'abord les pratiques de la loi mosaïque. Il cherchait en vain à comprendre (*dum intra se hæsitaret*, v. 17). Il n'y arriva que deux jours plus tard, lorsque, appelé à Césarée chez le centurion Corneille, qui voulait se faire chrétien, il vit que le Saint-Esprit descendait sur toute l'assistance (v. 44 et x, 17).

9. — Les fausses interprétations peuvent venir, non plus de

l'obscurité de la révélation, mais de ce qu'à l'insu du voyant, elle contient des **conditions sous-entendues**. Il a le tort de la prendre dans un sens absolu.

C'est ainsi que **Jonas**, prédisant que Ninive serait détruite dans quarante jours, était persuadé que l'événement arriverait même si les habitants se convertissaient. Dieu avait décidé le contraire, sans l'en informer. En voyant que Ninive convertie restait debout, il tomba « dans le désespoir et la colère », demandant à mourir (*Jonas*, IV, 1).

Peut-être faut-il expliquer de la même façon une fausse prophétie que fit **St Norbert**, fondateur des Prémontrés. Voici le récit qu'en fait St Bernard (édition Migne, *lettre 56;* écrite vers 1128) : « Je lui ai demandé ce qu'il savait sur l'Antéchrist. Il m'a déclaré avoir su par révélation, d'une manière *très certaine*, qu'il viendrait du temps de la génération actuelle. Comme je ne partageais pas sa conviction, je lui demandai de m'exposer ses raisons. Sa réponse ne me satisfit pas. Il chercha au moins à établir qu'il ne mourrait pas sans avoir vu une persécution générale dans l'Église. »

St Vincent Ferrier nous offre un exemple encore plus saisissant de conditions sous-entendues dans les prophéties. Il employa les vingt et une dernières années de sa vie (1398-1419) à annoncer que le jugement dernier était *prochain*, dans le sens vulgaire de ce mot. Il l'avait appris par une vision très claire, énoncée sans condition (1) dont il prouvait la vérité en semant partout les miracles. On en comptait déjà plus de 3.000, de son propre aveu, lorsqu'il vint prêcher à Salamanque (1412); et c'est là qu'il apporta en témoignage son prodige le plus célèbre, ressuscitant pendant un quart d'heure une femme que l'on portait au cimetière, et qui confirma ses dires. Cependant cette prophétie si bien appuyée ne s'est pas réalisée. On explique ce fait en disant qu'elle était conditionnelle. L'époque du Grand Schisme d'Occident méritait bien comme châtiment la fin du monde. Mais ce malheur a été évité par les conversions en masse que les menaces du saint et ses miracles produisirent dans toute l'Europe, chez

(1) Il la complétait par ses raisonnements avec lesquels il ne la confondait pas. Il écrivait : « Il s'est formé dans mon esprit une opinion et une croyance *vraisemblables*, mais *sans une certitude suffisante* pour la prêcher, c'est que l'Antéchrist est né depuis neuf ans ».

les catholiques, les hérétiques, les juifs et les musulmans (1).

10. — Il est à croire que toutes les **prophéties** comminatoires sont conditionnelles ; et de même celles **qui annoncent des faveurs**. On peut donner comme exemple la promesse sur le scapulaire. La Ste Vierge apparut à St Simon Stock, sixième général des Carmes (à Cambridge, 1251) et lui dit : « Celui qui mourra revêtu de cet habit n'aura pas à souffrir des feux éternels ». Il est admis par les théologiens que cette phrase, en apparence absolue, ne doit pas être prise en toute rigueur. Il en résulte, il est vrai, que de très grandes grâces de salut sont attachées au port du scapulaire, et qu'on se crée par là une espèce de droit à la protection singulière de la reine du ciel. Mais si, au lit de mort, on rejetait les secours de la religion, il est clair qu'on ne mériterait plus cette protection et qu'on se damnerait. Il en serait de même si on se prévalait de la promesse pour se plonger plus à son aise dans tous les vices (Voir le R. P. Terrien : *Marie, mère des hommes*, l. X, ch. I). Aussi Benoît XIV dit en parlant de cette révélation : « Elle ne dit pas que celui qui a porté le scapulaire sera, *par cela seul,* préservé du feu éternel, sans qu'il ait jamais fait autre chose. Il faut pour le salut éternel, des bonnes œuvres et la persévérance dans le bien (*De festis,* pars II, n° 76). Il fait remarquer avec Bellarmin que la Sainte Écriture promet parfois le salut à des pratiques qui, *à elles seules*, ne peuvent suffire, telles que la foi, l'espérance, l'aumône, la communion.

De même beaucoup de promesses divines faites à des ordres religieux ou à des confréries supposent une coopération, mais cette coopération sera excitée par de grandes grâces.

11. — *Seconde cause d'erreur.* Lorsque les visions représentent des **scènes historiques,** par exemple, celles de la vie ou de la mort de Notre-Seigneur, elles ne le font souvent que d'une **manière approximative** et vraisemblable, sans qu'on en soit prévenu. On se trompe en leur attribuant une exactitude absolue.

Cette erreur est fort naturelle. Car, au premier abord, il semble que, lorsque les visions sont divines, tous leurs détails devraient

(1) Voir l'*histoire,* si documentée, du saint, par le R. P. Fages, O. P. (Paris, Picard, 1901). L'auteur résume ainsi sa discussion sur la prophétie du jugement dernier : « La prédication de Jonas a sauvé Ninive ; la prédication de Vincent Ferrier a sauvé l'univers ».

être la reproduction fidèle de la réalité d'autrefois, pour le paysage, les costumes, les paroles, les gestes, etc. Plusieurs saints ont cru en effet que l'événement s'était passé de la manière qu'il s'est déroulé devant eux.

Mais Dieu ne nous trompe pas, quand il modifie certains détails. S'il s'astreignait à une exactitude absolue, il s'abaisserait au rang de professeur d'histoire et d'archéologie. On chercherait dans les visions la satisfaction d'une vaine curiosité d'érudit. Il a un but plus noble : sanctifier l'âme et lui faire aimer Jésus souffrant. Il agit comme un peintre qui, pour exciter notre piété, se contente de peindre la scène à sa manière, mais sans trop s'écarter de la vérité. Quelle utilité y aurait-il à ce que les personnages aient juste le costume qu'ils portaient ce jour-là? que telle tunique soit rouge et non pas bleue?

On a la preuve positive de ces modifications partielles. Car quelques saints, en voyant Jésus en croix, ont aperçu dans ce tableau qu'il n'y avait que trois clous ; d'autres en ont vu quatre. Par conséquent, Dieu n'a pas voulu trancher par une révélation cette question controversée (1).

12. — Dieu a un autre motif de modifier certains **détails**. Il en ajoute parfois à une scène historique, pour faire comprendre la pensée secrète du mystère. Les spectateurs n'avaient rien vu de semblable.

Catherine Emmerich croyait avoir su que Marie d'Agréda avait

(1) Dans le premier cas, furent Ste Madeleine de Pazzi, la Bse Varani, la Bse Gerardesca de Pise et Catherine Emmerich. Ste Claire de Montefalco et Ste Véronique Giuliani ont même eu les trois clous imprimés dans le cœur. Le second cas est présenté par Ste Brigitte. Il y a de même divergence sur la forme de la croix, et sur la question de savoir si elle a été dressée avant ou après le crucifiement (Voir les Bollandistes au 25 mai, p. 246; *Parergon*, n° 2).

Certaines stigmatisées ont eu la plaie de l'épaule; mais les unes à droite, les autres à gauche. De même pour la plaie du côté (Dr Imbert t. II, ch. VI, p. 77).

Voici d'autres contradictions historiques qui existent dans des visions célèbres, et dont je continue à ne pas discuter l'ensemble. Catherine Emmerich dit que la Ste Vierge mourut treize ans après son Fils (*Vie de la Ste Vierge*, part. II, ch. XII). La sœur Gojoz donne le même chiffre (*Vie* par la Mère de Provane, part. III, ch. VIII); Marie d'Agréda compte vingt et un ans, quatre mois dix-neuf jours (*Cité mystique*, part. III, l. VIII, ch. XIX); Ste Brigitte, quinze ans (l. VII, ch. XXVI); Ste Élisabeth de Schœnau, un an et demi (Bolland., 18 juin, n° 110). La troisième dit que Marie ressuscita trois jours après sa mort (*ibid.*, ch. XXI); la quatrième, quinze jours; la cinquième, quarante jours; la Bse Bonomi, trois jours.

Ste Brigitte (l. VII, c. XXI) et Marie d'Agréda (part. II, n° 479, 481) se contredisent entre elles sur l'enfantement de Bethléem. — Là et ailleurs, elles entrent toutes deux dans des détails inutiles et que les âmes pieuses ne pourraient plus supporter.

pris dans un sens réel une foule de tableaux qu'elle aurait dû comprendre d'une manière allégorique et spirituelle (*Vie de Jésus-Christ*, d'après Catherine Emmerich; t. I, préface de Brentano, ch. IX).

13. — De même, dans les visions du paradis, du purgatoire et de l'enfer, Dieu ne montre qu'en partie la réalité, qui surpasserait trop notre intelligence. Il s'adapte à notre nature en usant de **symboles.** Les anges et les saints se montrent avec des corps que pourtant ils n'ont pas; ils sont revêtus de riches costumes, prennent part à des processions ou cérémonies. Le ciel devient un festin ou un jardin délicieux. Ces tableaux se présentent au voyant conformément à ses idées et à celles des artistes de son temps. On en a un exemple dans les visions de Ste Lydwine (Voir sa *Vie* par Huysmans, ch. VIII), et dans celle de l'Apocalypse sur les quatre animaux qui siègent au milieu de la cour céleste. St Jean en emprunta les principaux traits à Ezéchiel, qui lui-même en trouvait l'image dans les bas-reliefs géants des palais assyriens, que les juifs avaient sans cesse sous les yeux pendant la captivité de Babylone.

Tout cela doit être compris d'une manière spirituelle.

14. — Ce qui précède suffirait déjà à nous expliquer comment Amort, qui a fait une étude approfondie de ces questions, a pu dire : « Les révélations des personnes dont la sainteté et la doctrine ont été approuvées par les docteurs et chefs de l'Église **se contredisent entre elles**: exemple, celles de Ste Brigitte, de Ste Gertrude, de Ste Catherine de Sienne » (part. I, ch. XXII, § 1, n° 24). Il cite Baronius disant que Ste Mechtilde et Ste Brigitte se contredisent également (part. I, ch. VIII, n° 12).

15. — On voit dès lors qu'il est imprudent de chercher à **reconstituer l'histoire**, à l'aide des révélations des saints. La Bse Véronique de Binasco a vu passer devant ses yeux toute la vie de Jésus-Christ, comme Ste Françoise Romaine et Catherine Emmerich. Les Bollandistes ont reproduit ses récits (13 janvier), mais préviennent dans la préface (n° 4) que « des hommes savants » croient y découvrir beaucoup d'erreurs historiques.

On a même porté un jugement plus explicite sur les visions de Ste Françoise Romaine. Dans la vie écrite sous le nom de Marie Anguillara, qui succéda à la sainte dans le gouvernement de sa congrégation des Oblates de Rome, l'auteur s'exprime avec la

réserve que voici : « *Beaucoup* de choses qu'elle a vues en extase doivent être considérées comme étant simplement de *pieuses méditations* et des contemplations *dues à sa propre activité*, surtout celles qui concernent la vie et Passion du Sauveur ; on le voit facilement à la lecture. On ne peut nier cependant qu'il ne s'y soit mêlé de vraies révélations. Laissant le soin de ce discernement aux pieux lecteurs et aux supérieurs, je transcrirai indistinctement tout ce que contiennent les anciens manuscrits (Bolland., 9 mars ; 1re *Vie* de la sainte ; préface, n° 10). Voir le numéro qui va suivre.

16. — *Troisième cause d'erreur*. Il peut arriver que, pendant une vision, l'esprit humain garde le pouvoir de **mêler**, dans une certaine mesure, **son action à l'action divine**. On se trompe alors en attribuant *purement* à Dieu les connaissances ainsi obtenues. Tantôt c'est la mémoire qui apporte ses souvenirs, tantôt la puissance d'inventer qui s'exerce (1).

Les auteurs pensent que ce danger est fort à craindre lorsque la personne parle pendant l'extase. Car puisqu'elle parle, ses facultés sensibles n'ont pas complètement perdu leur activité. Elles peuvent donc avoir leur part dans la révélation.

Amort voit là une preuve que Ste Françoise Romaine avait une action personnelle dans ses visions (numéro précédent), car ses extases n'étaient ni silencieuses, ni immobiles (Voir chap. XIII, n° 2).

17. — Il y a danger de confondre l'action divine avec la nôtre, même dans une oraison non extatique, lorsque Dieu semble nous envoyer une **inspiration** un peu forte. Elle a beau être très courte et presque instantanée, nous aimons à croire qu'elle se prolonge, et l'illusion est facile, car nous ne savons pas le moment précis où finit l'influence divine et où la nôtre lui succède. Quand une pierre est lancée dans un lac tranquille, le choc ne dure qu'un instant, mais l'eau ne reprend pas immédiatement son immobilité première. Une série d'ondulations continue à partir du point touché, comme si de nouvelles pierres y tombaient. De

(1) Le P. Séraphin a écrit un volume comme apologie de Marie d'Agréda. Ce qui ôte beaucoup de force à son argumentation, c'est que, *sans s'en rendre compte*, il la base sur ce faux principe qu'une révélation non diabolique est *entièrement* divine ou *entièrement* humaine. Il croit aussi que notre esprit ne peut rien ajouter aux visions intellectuelles (p. 173) ; ce qui n'est pas toujours vrai (n° 37).

même, dans l'âme, un ébranlement, une fois provoqué, ne s'arrête pas subitement avec l'action qui l'a produite. Tout se passe à peu près comme si on continuait à recevoir quelque chose ; mais c'est une ondulation purement humaine.

18. — De même ceux qui ont souvent des révélations vraies peuvent **devenir négligents** à bien les discerner, et ils prophétisent à faux.

La sœur Labouré, fille de la Charité, qui a reçu, en novembre 1830, la révélation de la Médaille miraculeuse, a fait des prédictions exactes (par exemple, elle a annoncé quarante ans d'avance, et avec leur date précise, les massacres de la Commune de 1870) ; mais d'autres ne se sont pas réalisées. En pareil cas, dit son historien, M. Chevalier, elle reconnaissait tranquillement son erreur et disait : « Eh bien! je me suis trompée ; je croyais vous avoir dit vrai. Je suis bien aise qu'on sache la vérité ».

19. — Quel est le **genre d'idées** personnelles que nous sommes surtout portés à attribuer faussement à l'influence divine, soit pendant l'extase, soit dans une union intime avec Dieu ?

Il y en a deux :

20. — 1° Les idées qui **flattent nos désirs.** Si nous avons un projet très à cœur, et à plus forte raison si nous sommes travaillés de l'envie imprudente de le voir encouragé par une révélation, il nous semblera très facilement que Dieu parle pour le conseiller ou le commander.

21. — 2° **Les idées préconçues**, en matière de *doctrine* ou *d'histoire;* et de même le souvenir de ce qui nous a vivement frappé dans nos lectures et conversations. Ainsi, quand une personne appartient à une congrégation religieuse, ses révélations en ont souvent les doctrines et la couleur. Cela tient aux idées dans lesquelles elle s'entretient, puis à celles de ses confesseurs. Ceux-ci agissent inconsciemment par leur enseignement *répété*, par le tour de leurs questions, qui amènent naturellement certaines réponses ; quelquefois plus ouvertement, en laissant voir combien ils désirent que la révélation approuve leurs idées.

La *Vie* de S[te] Colette présente un exemple de cette influence des idées préconçues. Sur la foi de ses directeurs, elle avait d'abord admis que S[te] Anne s'était mariée trois fois et avait eu plusieurs filles. Depuis, elle rejeta cette légende. Mais, dans l'intervalle, elle crut voir S[te] Anne venir lui rendre visite avec toute sa

famille supposée (Benoît XIV, *De Canon.*, l. III, c. LIII, n° 17; et Bollandistes, au 25 mai, p. 247, *Parergon*, n° 8).

Certains faits racontés dans des révélations contestées ne sont que la reproduction de traits appartenant aux évangiles apocryphes, ou à des légendes postérieures. A la fin du moyen âge et à l'époque de la Renaissance, ils étaient vulgarisés par des livres tels que la *Légende dorée* de Jacques de Voragine.

Les erreurs que nous venons d'énumérer ont parfois été si loin, qu'on n'a plus su quelle valeur il fallait attribuer à certaines révélations faites à des saints. Le P. Lancicius, cité par Benoît XIV (*De Canon.*, l. III, c. LIII, n° 17), dit : « Je pourrais nommer plusieurs femmes extatiques que le Saint-Siège a mises au nombre des saints; j'ai lu les révélations qu'elles ont cru avoir dans l'extase, ou à la suite. Elles sont parsemées d'*hallucinations*, et c'est pour cela qu'on a défendu de les imprimer ».

22. — Comme l'**activité propre** de l'esprit des voyants est une des principales causes d'erreur, il est bon d'en citer quelques exemples.

23. — Commençons par **Ste Élisabeth**, abbesse bénédictine **de Schoenau**, près de Trèves, et amie de Ste Hildegarde (1129-1165). Elle eut beaucoup de révélations sur des sujets historiques, notamment sur le martyre de Ste Ursule et de ses compagnes, dont on venait de découvrir les ossements (1156). Quand on les lui apportait, elle croyait savoir surnaturellement les noms et la biographie de ceux à qui ils avaient appartenu. Pour s'en instruire, elle accablait de questions son ange gardien et les saints. Au début, elle n'osait pas le faire; malheureusement ses directeurs la poussèrent à cette curiosité dangereuse. Bien plus, les révélations ayant disparu, elle fit prier ardemment sa communauté pendant dix-sept jours pour en avoir la suite (Bolland. du 18 juin; *Vie*, n° 102).

C'étaient là d'excellentes dispositions pour être illusionnée. Mais la sainte était persuadée, au contraire, que toutes ses révélations étaient la pure vérité. Elle l'affirmait jusque sur son lit de mort, et s'étonnait grandement de rencontrer de l'opposition. Elle avait même été jusqu'à réclamer qu'on les publiât officiellement de son vivant. « Je venais, dit-elle, d'écrire le livre de mes révélations, quand le jour de St Pierre et de St Paul, mon ange m'apparut et me dicta ces paroles pour les évêques de Trèves, de Cologne et de Mayence : « Sachez de la part du Dieu grand et

« terrible, et de ma part, ange de ce livre, que *vous devez faire* « *connaître à l'Église romaine et à tout le peuple* les paroles qui « se trouvent dans cet écrit. Ne croyez pas que ce soient des in- « ventions de femmes! Le Dieu très bon en est l'auteur. Ce que « je vous dis à vous, je le dis pour *tous* » (*ibid.*, n° 106).

La postérité n'a pas ratifié les jugements de la sainte. Amort prouve que ces visions sont remplies d'erreurs historiques, et il en attribue la plus grande partie, au moins, à l'imagination. Les Bollandistes ont admis ses conclusions (21 octobre, prologue de la *Vie de Ste Ursule*, § 5).

24. — Les Bollandistes jugent de la même manière les révélations qu'eut, encore sur Ste Ursule, le Beux **Herman Joseph** (*ibid.*, § 7). Ces auteurs ne contestent pas, pour cela, les autres grâces reçues par les deux saints. On accorde que le Beux Herman a fait des prophéties vérifiées et des miracles.

25. — L'étude des livres écrits par **Ste Hildegarde** fait encore voir comment une action tout humaine peut s'ajouter à l'action divine, sans qu'on s'en rende compte. Cette sainte doit avoir reçu des grâces exceptionnelles de science infuse et de prophétie; sans quoi on ne s'expliquerait pas son influence sur ses contemporains (1). A la vérité, elle reconnaissait elle-même que cette science

(1) Elle n'apprit jamais la lecture, l'écriture, la musique, ni le latin. Elle sut tout cela miraculeusement, et comprenait de même, dit-elle, le sens de la Bible et des « saints philosophes » (Edition Migne, col. 104, A). Ce qui prouve encore une intervention surnaturelle pour sa science du latin, c'est qu'elle saisissait en bloc le sens des mots qu'elle lisait, sans pouvoir les décomposer en mots différents, ni analyser les cas et les temps (Migne, col. 384, A). Elle avait besoin d'un secrétaire pour corriger ce qu'elle dictait en cette langue.

Jamais elle n'eut d'extases (Dom Pitra, *loc. cit.*). Elle puisait ses connaissances dans une lumière divine qu'elle reçut sans discontinuer depuis l'âge de trois ans, à l'état éveillé (Migne, col. 384, A; 103, A; 13, D). C'est ce qu'elle appelait l'ombre de la lumière vivante. De temps à autre, elle recevait une connaissance plus haute, celle de Dieu, et elle l'appelait, par opposition, la lumière vivante (Migne, col. 18, A). Marie d'Agréda fait de sa science une peinture semblable (*Cité mystique*, part. I, l. 1, ch. II).

Cette lumière sur les créatures et les événements avait un caractère spécial chez la Vble Anne-Marie Taïgi (1769-1837). Pendant quarante-sept ans elle vit près d'elle un soleil symbolique paraissant avoir la grandeur du soleil naturel. Quand elle le regardait (elle ne se le permettait pas sans motif), elle avait la connaissance d'une foule de choses utiles au bien des âmes. Souvent elles étaient figurées autour du soleil comme dans un tableau mouvant. Elle arrivait ainsi à donner sur les affaires des réponses promptes et précises, sans laisser presque le temps d'expliquer de quoi il s'agissait. Est-ce à dire qu'elle ne se trompait jamais? Le procès de béatification nous l'apprendra. Elle a prédit un grand triomphe temporel de l'Église en termes tels que ses amis et Pie IX lui-même croyaient qu'il se réaliserait sous ce Pontife. Il n'en a rien été.

n'était pas complète (Voir ses œuvres publiées par le cardinal Pitra, p. 333). Mais elle était convaincue qu'elle n'y ajoutait rien d'elle-même. Voici, en effet, ce qu'elle écrivait à soixante-dix ans : « Ce que je ne vois pas dans ma vision, *je l'ignore*, car je suis illettrée; et quand j'écris en vertu de cette lumière, je ne mets *pas d'autres paroles* que celles que j'ai entendues » (Migne, col. 18. A; Cardinal Pitra, p. 333).

Et cependant il nous est impossible d'admettre que tout ce que la sainte a écrit vienne de Dieu. Car ses ouvrages sont pleins d'erreurs scientifiques, de celle précisément qu'on admettait au XIIe siècle (1).

26. — Il est donc permis de croire que Dieu s'est contenté d'**exciter son intelligence** et son imagination. Dans cet état elle a pu apprendre, imaginer, se rappeler, bien au delà de la mesure que comporterait l'état ordinaire. Mais, à son insu, beaucoup de ses connaissances proviendraient réellement de ses conversations fréquentes avec les théologiens et savants de l'époque, de ses lectures ou des sermons qu'elle avait entendus.

Il est fort heureux, ajoutons-le, qu'elle n'ait pas été en avance sur la science de son temps. Si elle avait connu les vérités qu'on a découvertes depuis en astronomie, en physiologie et en physique, les savants, au lieu de l'admirer, l'auraient persécutée, comme on l'a fait à tant d'autres initiateurs, et elle eût perdu ainsi une grande partie de son influence religieuse (Voir à la bibliographie, n° 125, sur le P. Séraphin).

27. — Pour expliquer d'une manière favorable les illusions scientifiques de Ste Hildegarde, on pourrait admettre l'**hypothèse** suivante :

(1) L'un de ses ouvrages surtout en est rempli. C'est *Le livre des subtilités de la nature*, traité de physique et de médecine, en 9 livres et 534 chapitres (Migne, col. 1126), où toutes les qualités des corps sont expliquées à l'ancienne mode, par les proportions (purement fantaisistes) dans lesquelles ils possèdent le sec et l'humide, le chaud et le froid. Voir notamment les chapitres sur l'air, le saphir, l'aimant, les œufs, la mandragore, le basilic, l'éléphant, le lion, le dragon (auquel elle croit, et qu'elle décrit sans hésitation), la licorne, le griffon, etc. Voir encore le *Liber divinorum operum*, visions 3 et 4, où la sainte montre en 124 chapitres les correspondances qui lui paraissent exister entre le monde spirituel et les mondes de l'astronomie et de la physiologie.

Elle attribuait aussi à une source surnaturelle la musique qu'elle a composée, et la langue nouvelle et bizarre dont elle a donné le dictionnaire. Personne n'a pu en découvrir l'utilité; ce qui prouve avec probabilité que c'était un simple jeu de son imagination. En résumé, il semble qu'il y a eu chez elle des grâces exceptionnelles et des illusions énormes.

Dieu, semble-t-il, peut mettre surnaturellement dans l'intelligence d'une personne une portion de la science de son temps, telle qu'elle se trouve dans les livres existants ou dans l'esprit des savants contemporains; mais en la prévenant, de quelque façon, au moins une fois pour toutes, qu'il ne garantit pas le contenu de cet ensemble, et que dès lors il ne faut l'accepter que sous bénéfice d'inventaire.

Un tel don, quoique imparfait comme certitude, serait déjà magnifique. Nous tous qui avons peiné pendant une vie entière sur les livres, et qui oublions sans cesse ce que nous avons appris, nous serions charmés de posséder un procédé aussi expéditif de nous instruire et de retenir.

Le point important est de remarquer qu'ici Dieu ne trompe pas l'âme, puisque, par hypothèse, il l'a prévenue d'une certaine façon. Il se contente de lui apprendre surnaturellement ce qu'elle aurait pu apprendre naturellement. Comme certitude, elle n'est pas dans une condition pire que les savants ordinaires. Ceux-ci, malgré la confiance qu'ils ont dans leurs maîtres, admettent que toute science est sujette à l'erreur, et qu'à côté de parties solides et définitives, elle en renferme de provisoires et de caduques. S'ils se trompent dans le discernement, ils ne doivent en accuser que leur peu d'habileté, la faiblesse de leur intelligence, ou leur précipitation.

28. — Continuons à citer des exemples, malgré la répugnance bien naturelle que nous éprouvons à découvrir des erreurs historiques ou scientifiques chez des saints, que nous nous étions plu à regarder comme infaillibles. Mais il ne faut jamais avoir peur de la vérité. D'ailleurs les constatations que nous faisons sont utiles : elles justifieront les règles sévères qu'il faudra énoncer plus loin au sujet des révélations.

Du temps de **Ste Françoise Romaine**, on croyait au ciel de cristal. Imbue de cette idée, elle affirme qu'elle l'a vu, bien vu, dans les nombreuses visions qui lui faisaient visiter le firmament. Il est placé entre le ciel des étoiles et l'empyrée. Elle compare ces trois cieux comme lumière et beauté; son confesseur ayant demandé à connaître leurs distances mutuelles, elle les déclare plus grandes que la distance de la terre au plus voisin. Ignorant que la couleur bleue du ciel n'est que celle de l'atmosphère, elle l'attribue au ciel des étoiles, qui

par suite serait un corps (Bolland., 9 mars; 1re *Vie*, n° 30).

29. — Les idées préconçues ont peut-être influé sur **Ste Catherine de Ricci**. Elle eut toute sa vie beaucoup de dévotion à Jérôme Savonarole, ami de sa famille. Elle voulait réhabiliter la mémoire du fougueux tribun, qui tâcha de faire de Florence un cloître, se lança dans les luttes politiques et mourut sur le bûcher en 1498. Elle travaillait à le faire honorer d'un culte public, comme prophète et martyr. Frère Jérôme lui apparut très souvent, environné de splendeur, suivi de ses deux compagnons de supplice; deux fois il la guérit subitement d'une maladie grave. Ces apparitions parurent d'abord un obstacle à la béatification de Catherine. Le promoteur de la foi, le futur pape Benoît XIV, se porta accusateur sur ce point, déclarant que la sœur avait péché en invoquant un homme livré par l'Église au bras séculier (*De Canon.*, l. III, c. xxv, n° 17-20). On n'eut pas de peine à résoudre cette objection. Mais il en restait une plus délicate. Béatifier Catherine, n'était-ce pas proclamer que ces visions étaient divines? Or, d'après ces visions, Savonarole était un saint aux yeux de Dieu, sinon aux yeux des hommes. C'était donc décider par autorité divine une question brûlante et controversée. Benoît XIII fit cesser le débat en ordonnant de faire abstraction du culte rendu par Catherine au frère Jérôme, et par suite des apparitions qui provoquaient ce culte (*ibid.*, et *Vie* par le R. P. Bayonne, t. II, ch. xvii). Cette disjonction entre la vertu et les visions revenait à proclamer ce principe : quand on canonise un serviteur de Dieu, c'est sa vertu que l'on canonise et non ses visions.

30. — Quelle que soit l'opinion qu'on se fasse de l'ensemble des révélations de **Marie d'Agréda**, on est obligé au moins d'admettre qu'elles renferment certaines erreurs. Ainsi elle crut savoir par révélation qu'il y a un ciel de cristal (part. II, n° 17); qu'il se divisa en onze parties au moment de l'Incarnation (*ibid.*, n° 128; ce passage est omis dans la traduction française). Elle a appris que les six jours de la création furent de vingt-quatre heures (1), que depuis la chute d'Adam jusqu'à Jésus-Christ, il s'est écoulé 5199 ans, sans un jour de différence. A propos des limbes,

(1) Elle précise même que les anges furent créés le premier jour, « qui répond au dimanche »; ils furent précipités le lundi matin et conspirèrent jusqu'au jeudi matin (part. I, n° 122); Adam fut créé le vendredi de grand matin, 25 mars, part. II, n° 138).

elle affirme que le rayon de la terre est de 1251 milles (espagnols). Amort a montré que ce chiffre est faux (*observations*, prop. 2), comme plusieurs autres relatifs aux dates et aux distances. Il cite vingt et un points sur lesquels la sœur contredit d'autres révélations (*ibid.*, prop. 17). Enfin elle regarde comme un péché de ne pas la croire (voir ch. XXII, 27). Or c'est là une grosse erreur. Car l'Église seule, et non une révélation particulière, a la mission d'imposer des croyances à l'ensemble des fidèles; et elle n'en impose pas d'autres que celles contenues dans la Sainte Écriture et la Tradition.

Les thélogiens ont signalé d'autres descriptions comme étant probablement le résultat d'une illusion. On les attribue surtout au désir de remplir la vie de la Ste Vierge de prodiges sans nombre; ce qui fait un singulier contraste avec la simplicité de l'Évangile. On y retrouve la pompe et la magnificence de la cour d'Espagne (Voir dans la *Théologie mystique* de Mgr Chaillot les censures dont ce livre a été l'objet à la Sorbonne et à Rome).

Toutefois ne concluons pas de là que Marie d'Agréda se trompait même au sujet de ses visions purement intellectuelles de la Divinité (*Cité myst.*, part. I, l. 1. ch. II). Amort qui l'a beaucoup combattue déclare d'abord que, sans nul doute, « ses vertus ont été héroïques ». « Cela ressort clairement, dit-il, de son procès de béatification que j'ai lu à Rome ». Il ajoute : « J'admets sans hésitation qu'elle a reçu de Dieu des lumières admirables; il n'est pas vraisemblable que, dans ses ravissements fréquents (1), une per-

(1) Ces extases présentaient des caractères extraordinaires : 1° elle en sortait immédiatement quand un quelconque de ses supérieurs lui en donnait l'ordre mentalement de loin; 2° elle était ordinairement élevée de terre. Les religieuses finirent par céder à la curiosité des étrangers, et après la communion, ouvraient la grille du chœur, pour qu'on pût l'apercevoir facilement. « Elles ôtaient le voile qui lui couvrait le visage, afin qu'on vît son extraordinaire beauté, et les séculiers faisaient l'expérience de la remuer du dehors, rien que par un souffle... Elles recommandaient de n'en rien dire à la servante de Dieu » (*Vie*, par Samaniego, ch. XIII). Celle-ci l'apprit enfin par hasard, au bout de trois ou quatre ans. Elle crut échapper à cette publicité en allant faire son action de grâces dans une chambre qu'elle fermait à clef. Mais les religieuses démontèrent les planches d'une cloison; elles la sortaient par cette ouverture, la « portant avec la même facilité que si c'eût été une plume » (*ibid.*). La pieuse sœur finit par en être avertie; saisie d'horreur, elle supplia le Seigneur de lui enlever tout ce qui paraissait au dehors. Elle avait alors vingt-deux ans. Sa prière fut exaucée; pendant les quarante ans qu'elle vécut encore, ses grâces intérieures n'eurent plus aucun effet sur le corps. Les autres sœurs furent d'abord mécontentes de ce changement et ne trouvèrent que des explications défavorables. Mais quatre ans après, elles l'élurent comme abbesse. C'est pendant cette période d'existence cachée qu'elle eut ses révélations sur la vie de la Ste Vierge.

sonne si vertueuse, et dont la mort n'a rien présenté de choquant, ait été sans cesse trompée par le démon. Mais son imagination ne l'a-t-elle point illusionnée, reproduisant ce qu'elle avait lu ou entendu sur la Ste Vierge, ou ce qu'elle avait vu dans des représentations théâtrales? Je laisse l'Église juge de cette question » (part. II, n° XIII, préambule).

L'éloge que je viens de citer ne paraîtra pas exagéré à ceux qui liront la vie de la servante de Dieu par Samaniego. Cette vie est extrêmement belle; elle donne l'impression d'une grande sainteté et d'une haute union avec Dieu.

Pour les révélations, Amort reste dans le doute. Cette attitude paraît la plus sage. Car si des hommes nombreux et savants, surtout parmi les compatriotes de la sœur, se sont montrés enthousiastes de la Cité mystique, d'autres, non moins nombreux et non moins savants, ont refusé d'y croire. Ils expliquent ce livre par les lectures de cette pieuse fille, combinées avec une puissance exceptionnelle d'invention, dont les grands romanciers nous ont donné l'exemple (Voir Bossuet, *Remarques sur la mystique Cité*; fin du tome XX de l'édition Lachat). La psychologie de Marie d'Agréda, comme celle de Ste Hildegarde, est une énigme qu'on n'est pas près de déchiffrer complètement. Clément XIV, de l'Ordre franciscain, a montré également qu'il regarde les révélations de Marie comme au moins douteuses, puisque, dans son décret du 12 mars 1771, il défend de continuer la cause de béatification, « à cause du livre » (Voir Mgr Chaillot; conclusion).

Encore une fois il ne s'agit là que des révélations de la sœur Marie. Gardons-nous de croire que, si elles sont fausses, il en a été de même de sa sainteté et de son union extraordinaire avec Dieu.

31. — *Quatrième cause d'erreur*. Il peut arriver **qu'après coup** une révélation véritable soit **altérée** involontairement par le voyant lui-même.

Ce danger est à craindre pour les paroles intellectuelles. Après les avoir reçues, on ne peut s'empêcher de les traduire par des mots; mais alors on est exposé à modifier un peu le sens de la pensée, et surtout à lui donner une précision qu'elle n'avait pas. Supposons que quelqu'un vous parle simplement par signes, par exemple, au moyen d'un clignement d'yeux, vous arrivez à le comprendre. Mais si vous essayez de traduire sa pensée par une

phrase, vous risquez d'ajouter des nuances de votre invention.

Ainsi, pendant que vous priez pour un malade, vous recevez une assurance de guérison, mais Dieu vous laisse ignorer si elle sera totale ou partielle, subite ou lente, prochaine ou tardive, et même physique ou morale. Il est assez difficile de traduire cette communication sans lui donner plus de précision qu'elle n'en avait.

32. — Le danger est encore très grand, lorsque la **révélation** écrite est fort longue et que pourtant on l'a reçue d'une manière presque **instantanée**. Il n'est pas téméraire de croire que non seulement tous les mots n'étaient pas fournis par la révélation, mais que les pensées n'y étaient pas détaillées. Le voyant en fait lui-même le développement par un travail postérieur.

S[te] Brigitte reconnaît que tel est parfois son cas. En effet, dans une de ses visions, Notre-Seigneur remarque, sans la blâmer, qu'elle retouche ses révélations, faute de les avoir bien comprises ou de savoir les exprimer exactement (nunc volvis et *revolvis* in animo tuo, nunc scribis et *rescribis* ea, donec veneris ad proprium sensum verborum meorum. *Révél. supplémentaires*, ch. XLIX) ; bien plus, il approuve les secrétaires de la sainte qui, en traduisant du suédois en latin, ajoutent « de la couleur et de l'ornement ».

33. — *Cinquième cause d'erreur.* Je viens de parler des **secrétaires**. Ils peuvent facilement altérer le texte sans mauvaise volonté. Car ils mettent du leur dans le choix des expressions. Ils croient même parfois, avec une certaine bonne foi, pouvoir ajouter des phrases entières, sous prétexte de rendre la pensée plus claire. « Nous savons, se disent-ils, que c'est là ce que la sainte a *voulu* dire. » Peut-être, en effet, la rédaction gagne-t-elle en clarté ; seulement ce n'est plus que de la demi-révélation.

On a des exemples de ces textes dont l'exactitude est contestée : ceux de Marie d'Agréda, de Catherine Emmerich et de Marie Lataste. On peut les lire pour s'édifier, mais on ne sait pas bien dans quelle mesure leurs révélations, même supposées vraies originairement, ont été retouchées (1). Plusieurs croient que ces textes

(1) Quand les *Œuvres* de Marie Lataste parurent, des théologiens qui avaient admiré certaines pages, finirent par constater que, par endroits, elles étaient traduites mot à mot de la *Somme* de S[t] Thomas. Ils comptèrent trente-deux passages de ce genre. On transmit cette objection à celui qui était censé avoir recueilli les révélations. Il ne nia pas le fait, mais répondit majestueusement que, puisque Notre-Seigneur avait inspiré ces pages à S[t] Thomas, il pouvait les réciter à Marie

sont un mélange. Trois actions y auraient concouru : la révélation divine, l'activité propre (qui a interprété ou inventé, et qui peut-être a fourni une bonne moitié du travail) ; enfin les retouches des secrétaires et de leurs amis.

Benoît XIV (*De Canon.*, l. III, c. LIII, n° 16) étudie une célèbre révélation de S[te] Catherine de Sienne (extase de 1377), dans laquelle la S[te] Vierge lui aurait dit qu'elle n'était pas immaculée. Il cite plusieurs auteurs qui, pour sauver la réputation de la sainte, préfèrent sacrifier celle de ses directeurs ou éditeurs, accusés ainsi de falsification. Il donne ensuite l'opinion du P. Lancicius, admettant comme possible que la sainte se soit trompée, par suite d'idées préconçues (*ibid.*, n° 17 ; Lancicius, opusc. *De praxi divinæ præsentiæ,* c. XIII).

34. — Les **éditeurs** ont parfois modifié des révélations, comme les secrétaires. Ainsi, dans la première édition allemande de Catherine Emmerich, il était dit que S[t] Jacques le Majeur assista à la mort de la S[te] Vierge. On s'aperçut depuis que cette affirmation était inconciliable avec la chronologie résultant des *Actes des Apôtres*. Dans la récente édition de Ratisbonne, on s'est contenté d'effacer la phrase erronée. Cette méthode est déplorable, car elle ôte aux lecteurs sérieux un moyen de discernement. Il fallait conserver la phrase et dire en note : la sœur s'est trompée. A-t-on craint que cet aveu ne nuise à la vente du livre ?

Le P. Croset, qui au XVII[e] siècle traduisit Marie d'Agréda, a adouci certains passages. On m'a assuré que, dans une édition de la fin du XIX[e] siècle, on a retouché le style de cette traduction, en faisant de nouvelles suppressions.

§ 2. — Cinq causes de révélations absolument fausses.

35. — Ces cinq causes sont : 1° la simulation ; 2° un esprit ou une imagination trop vifs ; 3° une illusion de la mémoire qui consiste à croire se rappeler certains faits qui ne sont jamais arrivés ; 4° l'action du démon ; 5° les inventions des faussaires.

Lataste. On s'en tint à une explication plus simple, que des événements postérieurs vinrent confirmer.

Catherine Emmerich eut une vision symbolique, montrant que les *Œuvres* de Marie d'Agréda ont été remaniées et amplifiées (Préface de Brentano, citée précédemment). Qui a raison dans ce désaccord ?

36. — *Première cause de fausseté.* Il peut arriver d'abord que la personne qui affirme avoir reçu des révélations soit **menteuse** et de mauvaise foi. Un des plus célèbres exemples est celui de Madeleine de la Croix, franciscaine de Cordoue, au début du XVIe siècle. Elle naquit en 1487, entra au couvent à dix-sept ans, en 1504, et fut trois fois abbesse de son monastère. Dès l'âge de cinq ans, le démon lui apparut sous la forme de différents saints, et lui inspira peu à peu un vif désir de passer pour une sainte. Elle avait treize ans, lorsqu'il jugea son âme suffisamment possédée par la vanité, l'orgueil et la sensualité; il lui avoua nettement qui il était, et lui promit que, si elle se liait avec lui par un pacte, il étendrait au loin sa réputation de sainteté et lui procurerait pendant trente ans, au moins, toutes les jouissances qu'elle voudrait. Elle accepta, et Satan devint son conseil, quoique à certains jours elle eût voulu l'éloigner, tellement elle était terrifiée par les formes affreuses qu'il prenait. Grâce à son secours, elle réalisait toutes les apparences du merveilleux divin : extases, lévitation, prédictions souvent réalisées. Elle se faisait elle-même des plaies stigmatiques et, pendant onze ans, persuada aux autres qu'elle ne prenait aucune nourriture; elle s'en procurait en secret. Elle arriva pendant trente-huit ans, jusqu'en 1543, à tromper sciemment les plus grands théologiens d'Espagne, les évêques, les cardinaux, les inquisiteurs et les seigneurs de la cour. On venait de tous côtés la consulter et on la comblait d'aumônes. Ayant été sur le point de mourir. elle avoua tout publiquement, puis regretta ses aveux. Il fallut recourir aux exorcismes, pour que le démon perdît empire sur sa volonté. Finalement, elle fut condamnée à être enfermée dans un autre couvent de son ordre (Amort, l. II, c. III, Gœrres t. V, ch. XI; Bizouard, t. II, l. X, ch. IV; Dr Imbert, t. II, p. I).

37. — *Seconde cause de fausseté.* Supposons maintenant une personne de bonne foi. Elle peut être trompée par son **imagination** ou son **esprit** qui sont **trop vifs.** Il a été dit ci-dessus (**16**) que nos facultés mêlent parfois leur propre action à une révélation divine. Mais, quand le tempérament est mal équilibré ou trop excité, elles peuvent faire davantage : elle arrivent à construire de toutes pièces une fausse révélation. Grâce à son imagination fiévreuse, telle personne pourra, pendant l'oraison la plus vulgaire, prononcer des paroles intérieures avec tant de vivacité, qu'elle se les figurera dites par un autre.

Ou encore elle aura, à certains jours, une puissance extraordinaire de représentation. Un tableau se posera devant son regard intérieur avec des couleurs très vives, presque égales à celles des objets réels. S'il s'agit d'une scène de la vie de Notre-Seigneur, ou d'un événement à venir qui l'intéresse, elle croira volontiers que ce tableau est surnaturel.

Il y a même des cas où on peut se faire illusion en croyant avoir une vision intellectuelle d'un saint. C'est lorsqu'elle est obscure. Par exemple, on se figure, sans motif suffisant, le sentir auprès de soi. Il faut être beaucoup plus exigeant, comme preuve, que quand il s'agit de la présence de Dieu. Car, par rapport à Dieu, l'erreur ne va pas jusqu'à affirmer une présence qui n'existe pas; il est là; la question est simplement de savoir s'il le fait sentir. Il en est tout autrement pour le saint.

Il en faut dire autant des paroles intellectuelles. Voici comment en parle S[t] Jean de la Croix : « Il y a des esprits si vifs, si pénétrants, qu'à peine recueillis dans la considération d'une vérité, ils discourent avec une extrême facilité, expriment leurs pensées en paroles intérieures [Il s'agit de paroles intellectuelles, en vertu d'un chapitre précédent, le XXIII[e]], et dans des raisonnements très animés qu'ils attribuent à Dieu. Ces discours sont tout simplement l'ouvrage de l'entendement qui, *dégagé de l'opération des sens* et à la faveur de la lumière naturelle, peut produire ce résultat, et de plus grands encore, *sans aucun secours surnaturel*. Bon nombre de personnes se persuadent ainsi... jouir d'admirables communications divines; elles s'empressent d'écrire leurs impressions ou les font écrire. En réalité,... tout cela ne signifie absolument rien » (*Montée*, l. II, ch. XXIX).

S[te] Thérèse dit, il est vrai, que lorsqu'on a eu de vraies visions ou de vraies paroles, on ne peut plus les confondre avec les imitations affaiblies de l'imagination. Seulement la difficulté subsiste en entier pour ceux qui n'ont jamais eu rien de divin (1).

(1) S[te] Thérèse : « Il est des personnes, et *j'en connais plusieurs*, dont l'imagination est si vive et dont l'esprit travaille de telle sorte, qu'elles croient *voir* clairement tout ce qu'elles pensent. Mais, *si elles avaient eu de véritables visions*, elles reconnaîtraient, *sans ombre de doute*, que les leurs ne sont que des chimères. Comme elles sont un pur travail de leur imagination, non seulement elles ne produisent *aucun bon effet*, mais elles les laissent *beaucoup plus froides* que ne ferait la vue de quelque dévote image » (*Château*, 6, ch. IX). La sainte revient sur la même idée, *ibid.*, 6, ch. III, et trois fois au chapitre XXV de sa *Vie*.

28. — Il peut arriver que cette puissance de l'imagination tienne à une cause accidentelle. Le cardinal Bona dit, en effet, que les hallucinations proviennent parfois des excès dans les abstinences, les **jeûnes** et les veilles ; ces excès affaiblissent le système musculaire et les facultés; ils font prédominer le système nerveux (*De discret. spir.*, ch. XX, n° 3). Benoît XIV adopte cette opinion (*De Canon.*, l. III, c. L, n° 1).

29. — *Troisième cause de fausseté.* C'est une **illusion** ou maladie spéciale **de la mémoire**, qui consiste à croire se rappeler certains faits, quoiqu'ils n'aient jamais existé.

Cette illusion paraît impossible, et cependant on la constate même en dehors de la mystique : certains esprits *inventent* des histoires et se persuadent sincèrement qu'elles leur sont arrivées. Ce sont les *inventeurs de bonne foi*. Il ne faut pas confondre ce cas avec le précédent, où l'*imagination avait formé un tableau*, ni avec un autre beaucoup plus commun, celui des hâbleurs qui, *par plaisanterie*, racontent des anecdotes imaginaires, et finissent *à la longue* par avoir une demi-persuasion qu'elles sont historiques. Non, ceux dont je parle sont des gens sérieux, qui inventent de toutes pièces, mais *qui croient ce qu'ils disent*, et dès le premier jour.

Les uns vous racontent leurs voyages dans des contrées lointaines où leurs amis savent très bien qu'ils n'ont jamais été. Ils vous en peignent les moindres circonstances, toujours pittoresques. D'autres croient avoir fait visite à des princes, à des évêques ou autres personnages en vue, qui leur ont confié des secrets ou des appréciations importantes, ou qui les ont chaudement encouragés. D'autres enfin vous décrivent les dangers effroyables auxquels ils ont échappé, ou les indignes persécutions dont ils ont été l'objet (1).

On est porté à les croire, car ils ont un tel ton de conviction, puis ils entrent dans de tels détails sur le lieu, l'heure, le dialogue, qu'on se dit : Il est impossible que le fond, au moins, ne soit pas vrai. Et pourtant tout est inventé.

(1) Parfois leur faculté d'invention aura des effets plus fâcheux : ils pousseront la calomnie jusqu'à la dénonciation. Les tribunaux ont eu à juger des accusations graves, portées ainsi, *avec pleine conviction* et toutes les apparences de la vraisemblance, contre des médecins ou des prêtres; et on a constaté l'*impossibité* des faits allégués. Si je m'écarte un instant de la mystique pour parler de cette tendance, c'est afin de mettre en garde contre certaines dénonciations. Il faut s'informer non seulement de ce qui est raconté, mais de ce qu'est la narratrice.

Ces gens-là ne sont pas des fous ; pour tout le reste, ils se montrent raisonnables et intelligents, quoique généralement agités et en ébullition. Comment s'expliquer leur aberration? On l'ignore. Mais il se fait une confusion bizarre entre leur *imagination*, qui construit une scène, et leur *mémoire* affirmant qu'elle a été réalisée. Leur raison ne fait plus le discernement de ces deux opérations si différentes. Ils commencent probablement par concevoir l'anecdote comme possible en soi, — puis comme possible pour eux, — puis comme vraisemblable, — puis comme probable, — puis comme certaine. C'est après cette élaboration inconsciente et quand l'illusion est arrivée à cette maturité complète qu'ils vous font leur narration.

Ne cherchons pas à expliquer ce fait de mirage, qui n'est pas fort rare. Appliquons-le seulement à notre sujet.

Supposons donc une personne menant une vie très retirée, et ayant la fâcheuse tournure d'esprit dont je viens de parler. Elle ne sera pas portée à s'attribuer de longs voyages, ou des dîners avec les célébrités politiques ou littéraires. Ce serait par trop fort; il lui reste assez de bon sens pour comprendre qu'on lui rirait au nez. Elle inventera plutôt des faits invérifiables. Une piété exaltée la portera parfois du côté des révélations. Elle racontera qu'elle reçoit la visite de la cour céleste et que la Ste Vierge lui donne des avis salutaires. Si elle a « la manie de la persécution », elle inventera, ou grossira celles des hommes ou des démons.

Le directeur constatera toujours que ses avis ont peu d'effet; ce qui sera un premier moyen de démasquer l'illusion. Il y en a un autre : s'informer de l'ensemble de la vie de cette personne. Si elle a le défaut d'inventer, elle doit le prouver dans bien d'autres circonstances. Il faudra parfois beaucoup de temps pour arriver à voir clair dans la situation. Mais à quoi bon se presser?

40. — *Quatrième cause de fausseté.* **Le démon** peut donner de fausses révélations ou visions. Son action peut *parfois* être reconnue par les circonstances de la vision (Voir le chapitre suivant).

Il peut aussi produire une aliénation des sens, cherchant à contrefaire l'extase divine. Ce cas doit être extrêmement rare, car on n'en cite presque pas d'exemples certains. J'ai rapporté (**36**) celui de Madeleine de la Croix; mais il s'agissait d'une imitation purement extérieure, faite d'accord avec cette personne.

Au XVIIe siècle, on a eu l'exemple de l'action du démon sur une

fille, Nicole de Reims, qui paraît avoir été de bonne foi. André du Val raconte au long son histoire dans la *Vie* de Mme Acarie (l. I, ch. VI). Nicole semblait avoir les grâces les plus extraordinaires, elle était approuvée et consultée par une foule de pieux personnages, elle semblait même travailler à la conversion du peuple, elle organisait des prières publiques et des processions. Mme Acarie était seule à déclarer que tout venait du démon. Un jour enfin, cette fille revint subitement à son naturel, si bien « qu'elle n'avait plus cet esprit élevé, ces beaux discours,... ni l'apparence de ces grandes vertus. Mais elle était fort grossière, rude et imparfaite... Elle se maria et fut sur le point de se faire huguenote ».

11. — *Cinquième cause de fausseté.* Les inventions des faussaires.

Souvent les prophéties politiques ont été leur œuvre. Ils étaient poussés par des motifs d'intérêt politique ou pécuniaire, ou par le désir de mystifier le public.

On trouve un exemple du premier motif lors de la prise de Constantinople par les Turcs (1453). Le futur patriarche schismatique, Georges Scholarios, qui était secrètement de leur parti, par haine des Latins, voulait décourager les défenseurs de la ville. Pour cela, et lui-même l'avoua ensuite, il composa de fausses prophéties dont le peuple se repaissait. L'une d'elles annonçait que les assaillants commenceraient d'abord par entrer, mais que soudain ils seraient mis en déroute miraculeusement.

D'autres fois, les auteurs ont voulu rire aux dépens des gens crédules. On a souvent réimprimé une prophétie de Cazotte sur la Révolution française. Or on sait qu'elle a été composée après coup par La Harpe. Peut-être le fond est-il historique, mais moins merveilleux qu'on ne l'avait prétendu. Supposons que la mort de Louis XVI et la Révolution y aient été réellement prédites. Ces événements étaient décidés à l'avance par les sociétés secrètes, Cazotte, qui était un haut dignitaire de l'illuminisme allemand, connaissait ces projets et pouvait facilement en annoncer la réalisation.

Une autre prophétie célèbre est celle d'Orval, qui parut en 1839 et était censée provenir d'un livre imprimé au XVe siècle. On y trouve des détails minutieux sur les événements antérieurs à l'année de la publication. Le reste est obscur. L'évêque de Verdun, dans une circulaire du 6 février 1849, déclara que l'auteur était un prêtre

de son diocèse. « Dans le principe, dit ce dernier, il n'avait vu dans cette supercherie qu'un amusement sans portée; mais le temps s'étant chargé de vérifier quelques-unes de ses prévisions, la vanité d'un côté, de l'autre la fausse honte, l'avaient fait persévérer dans une voie dont il était enfin heureux de sortir » (Cette lettre est citée en entier à la fin du livre du R. P. Pouplard, *Un mot sur les visions*).

Des auteurs plus récents, tels que l'abbé Curicque (*Voix prophétiques*), ont contesté l'aveu précédent, disant qu'il a été arraché par la crainte, et ils ont cité des témoins qui jadis ont déclaré avoir lu une prophétie *analogue*, à l'époque même de la Révolution. Mais comme on n'a conservé aucun texte authentique de celle-ci, on ignore jusqu'où allait cette analogie. Quand même on admettrait que l'éditeur de 1839 a brodé sur un document ancien, il n'en resterait pas moins vrai qu'il est un faussaire.

42. — Les différentes causes de fausseté qui viennent d'être énumérées, se sont souvent réunies pour faire éclore de fausses prophéties politiques. Elles abondent surtout aux époques de **grands troubles politiques ou religieux**, parce qu'alors les imaginations sont surexcitées.

Au XIIIe siècle, St Bonaventure se plaignait d'entendre à « satiété » des prophéties sur les malheurs de l'Église et la fin du monde (*Progrès des religieux,* l. III, ch. LXXVI).

A la fin du XIVe siècle, pendant le Grand Schisme d'Occident, « les voyants surgissent de partout, et leurs visions acquièrent une influence et une diffusion qu'elles n'avaient jamais rencontrées auparavant... On s'appuyait sur des prédictions sans base dans les sermons les plus solennels » (Salambier, *Histoire du Grand Schisme,* ch. VI, § 4). Gerson qui assista au concile de Constance, où l'on mit fin au Grand Schisme et à la lutte des trois papes rivaux, dit qu'il y eut un nombre incroyable d'*hommes saints et mortifiés* qui, à cette époque, eurent de fausses révélations, et qu'il tient ces renseignements de témoins dignes de foi. Il ajoute : « Beaucoup d'entre eux croyaient avoir appris par révélation, et avec certitude, qu'ils seraient chacun le futur pape » (*De distinctione verarum visionum.* Début).

Au commencement du XVIe siècle, il y eut en Italie une véritable épidémie de prophéties politico-religieuses. Cette effervescence avait eu pour point de départ les prédictions faites à Florence par

Savonarole. Des religieux, des ermites, se répandaient de tous côtés et, commentaient l'Apocalypse, annonçaient en chaire ou sur les places publiques des révolutions dans le gouvernement temporel et spirituel, et ensuite la fin du monde. Les paysans, les jeunes filles finirent par prophétiser. Dans le ve concile de Latran, en 1516, Léon X fut obligé de publier une bulle pour interdire les prophéties publiques des prédicateurs (Pastor, *Histoire des Papes*, t. V, fin de l'*Introduction*, et Mansi, collection des conciles).

Arrivons au XVIIIe siècle. Il y eut « des prophéties toujours renaissantes pendant le cours de la Révolution française, prophéties très claires, très détaillées sur les événements passés, plus vagues sur les événements futurs, souvent démenties par les faits, quand elles s'avisaient de préciser, en promettant un sauveur qui n'arrivait point, mais remplacées bientôt par une autre prédiction qui, cette fois, se présentait avec le caractère de l'infaillibilité « (L'abbé Sicard. *L'ancien Clergé de France,* t. III, l. III, ch. VI, p. 153).

Au XIXe siècle, nous avons eu aussi des épidémies de prédictions ; elles annonçaient le règne du comte de Chambord ou des Nauendorff. Elles s'inspiraient des prophéties contestables sur « le grand pape et le grand roi » que le V^ble Holshanser a insérées, au XVIIe siècle, dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*. Les revues pieuses ont souvent le tort d'accueillir et de répandre ces niaiseries qui déconsidèrent la religion.

Le XXe siècle ne le cède pas aux précédents. Lorsqu'on 1901, les Chambres françaises discutèrent longuement les lois destinées à détruire les congrégations religieuses, l'imagination prophétique se mit en branle. Des voyantes se sentirent poussées à aller trouver le Saint-Père, pour lui confier leurs prédictions et des secrets. Le directeur de l'une d'elles m'a raconté qu'elle fut bien surprise, en arrivant à Rome, de voir qu'elles étaient venues, au nombre de dix, dans le même but. Un cardinal l'écouta très patiemment ; mais l'audience du pape fut refusée.

Je tiens de bonne source que l'un des prétendants actuels au trône de France reçoit sans cesse des lettres de prophètes et prophétesses qui lui annoncent ses destinées et lui donnent des conseils, soi-disant au nom de Dieu. Il en est fatigué.

42. — Rien n'est plus facile que d'inventer ainsi des **prophéties politiques.** Il suffit d'annoncer de grands malheurs,

suivis de secours extraordinaires. On peut lancer ces affirmations sans crainte, car personne ne peut prouver le contraire.

Un caractère suspect qui frappe dans les prophéties politiques *modernes*, c'est qu'elles ne poussent jamais à la lutte contre les méchants et n'indiquent aucun moyen sérieux de leur résister. Plusieurs même nous prédisent que le monde doit changer soudainement, *par miracle*. « Une ère nouvelle » est sur le point d'apparaître. Tout le monde deviendra saint en un clin d'œil. La conclusion que l'on tire de semblables prédictions, c'est qu'il faut rester les bras croisés. Puisque Dieu fera tout et tient à le proclamer à l'avance, il y aurait de notre part de l'indiscrétion et de la naïveté à vouloir l'aider et à devancer son heure. Restons donc à ne rien faire. Voilà une doctrine commode.

J'objectais un jour à l'une de ces fausses prophétesses que le monde semble, au contraire, devenir de plus en plus mauvais, et que nous tournons le dos à la grande rénovation qu'elle annonçait. Elle répondit : « C'est bon signe. Dieu ne veut intervenir que quand le mal sera à son comble. » — Cette réponse n'apprend rien. Quand pourra-t-on dire que le mal sera à son comble? » De plus, vous admettez que ce maximum aura lieu prochainement, et non dans deux mille ans? Comment le savez-vous?

§ 3. — Comparaison, comme sécurité, avec l'union mystique.

44. — Nous venons de voir que les **révélations** sont sujettes à beaucoup d'illusions. Notre action propre, surtout, peut contrefaire l'action divine ou s'y mêler. Ce premier inconvénient en entraîne d'autres plus graves. Généralement, en effet, les révélations n'ont pas seulement pour but d'être utiles à l'âme du voyant; elles poussent à des actes extérieurs, comme d'enseigner une doctrine, de propager une dévotion, de prophétiser, ou de se lancer dans une entreprise exigeant des dépenses. Si ces impulsions venaient de Dieu, et uniquement de lui, il n'y aurait aucun mal à craindre. Mais dans le cas contraire, qui est de beaucoup le plus fréquent, et difficile à discerner, on s'engage dans des voies très périlleuses. Il s'ensuit qu'en général les révélations sont un danger.

45. — Au contraire, il n'y a rien à craindre de l'**union**

mystique. En effet, mettons les choses au pire, et supposons que l'état d'oraison n'en soit qu'une simple imitation. Du moment que cette oraison a la prétention de ressembler à l'état mystique, et qu'on n'arrive pas à l'en discerner avec certitude, c'est qu'elle présente en apparence les mêmes caractères et, en particulier, qu'elle donne une tendance à l'amour divin et à la pratique des vertus. Ce résultat est excellent. De plus, elle ne pousse pas aux actes extérieurs énumérés ci-dessus, sans quoi elle dégénérerait en révélation ; ce qui est contraire à l'hypothèse. Et ainsi elle est *complètement inoffensive*.

Du reste, je viens de faire une concession trop forte. J'ai supposé que l'état mystique pouvait être contrefait par notre esprit ou par le démon. J'ai montré ailleurs le contraire (ch. XVI, **19**). Dès lors, une oraison qui présente sérieusement l'ensemble des caractères de l'état mystique vient de Dieu, et ainsi il ne peut être qu'avantageux.

46. — La mystique est si peu étudiée, même dans beaucoup de couvents, que beaucoup de personnes pieuses confondent les révélations et l'union mystique, ou du moins ignorent qu'il faut les **apprécier d'une manière différente**. Elles tombent alors dans un des deux excès que voici :

1° Si elles savent *les dangers des révélations*, elles étendent leur jugement sévère jusqu'à l'union mystique et elles détournent certaines âmes d'une voie excellente ;

2° Si, au contraire, elles sont persuadées, et avec raison, de *la sûreté et utilité de l'union mystique*, elles étendent à tort ce jugement favorable aux révélations, et elles poussent certaines âmes dans une voie dangereuse.

CHAPITRE XXII

RÉVÉLATIONS ET VISIONS (*suite*). — MARCHE A SUIVRE POUR LES JUGER.

§ 1. — Du degré de probabilité ou de certitude auquel on peut arriver.

1. — Examinons d'abord cette question : peut-on quelquefois être **moralement certain** qu'une révélation est *purement* divine?

Oui; quoiqu'il semble que non, quand on songe à toutes les causes d'erreurs énumérées précédemment.

2. — Et d'abord, Dieu peut, quand il le veut, donner une pleine certitude à la personne **qui reçoit la révélation,** du moins pendant la durée de celle-ci. Il produit une lumière et une *évidence* tellement grandes que toute espèce de doute est impossible.

Un fait analogue se passe dans l'ordre naturel. Nos sens sont exposés à bien des illusions. Il n'en est pas moins vrai que, dans une foule de cas, nous sentons que nous n'avons pu nous tromper.

3. — Peut-on quelquefois être certain que la **révélation faite à une autre personne** est purement divine?

Oui. Car les prophètes de l'Ancien Testament donnaient des signes *certains* de leur mission. Sans cela on ne les aurait pas crus, et on n'aurait même pas eu le droit de le faire. En effet, il y avait toujours de faux prophètes, qui s'imposaient à une partie du peuple et la pervertissaient. L'Écriture ordonnait de faire le discernement.

Par quels moyens peut-on arriver à ce résultat? Telle est la

question, importante mais difficile, que nous allons étudier dans ce chapitre.

4. — On donne une preuve sans réplique qu'une révélation est divine, quand on fait un **miracle** (1), si l'on avertit qu'il est produit à cette intention, ou que les circonstances le montrent.

Une prophétie réalisée sera l'équivalent d'un miracle, si elle a été précise et qu'elle n'ait pu être l'effet ni du hasard ni d'une conjecture du démon.

En dehors de ces moyens assez rares de se former un jugement, il y en a un autre plus long, plus délicat : la *discussion* des raisons pour ou contre.

5. — En pratique, cet examen ne donne le plus souvent qu'une **probabilité** plus ou moins grande. Et quand il en est ainsi, il ne faut pas craindre de l'avouer.

Les auteurs restent souvent dans le vague sur ces questions. Ils parlent bien de signes de discernement. Mais ils oublient de faire remarquer que, pris séparément, ils ne donnent pas une certitude complète, et que leur existence n'est pas toujours facile à apprécier.

De même, ils parlent d'action divine, mais ils ne se demandent pas toujours si elle est absolument sans mélange. Cependant c'est là encore un point important.

6. — La **marche à suivre** pour juger des révélations ou visions peut se résumer dans les trois opérations suivantes que je vais étudier séparément : 1° se procurer des renseignements détaillés sur la *personne* qui se croit favorisée ; 2° et aussi sur le fait même de la révélation ; 3° une fois ces données obtenues, tirer la *conclusion* qu'elles comportent.

Parfois encore, pour prouver qu'une révélation est divine, on emploie *la méthode d'exclusion*. Elle consiste à prouver que ni le démon, ni les idées personnelles, n'ont pu venir mêler leur action à celle de Dieu ; et que personne n'a retouché après coup la révé-

(1) Un miracle vint ainsi encourager S[te] Thérèse au début de sa réforme, qui lui était ordonnée par des révélations. Pendant qu'elle bâtissait secrètement son futur monastère d'Avila, elle y logeait sa sœur Jeanne de Ahumada et son beau-frère Jean de Ovalle ; ils semblaient ainsi se faire construire une maison pour eux-mêmes. De la sorte, les adversaires du projet ne soupçonnaient rien. Or la sainte étant allée visiter les travaux, ressuscita son neveu, Gonzalve, âgé de cinq ans, qui avait été renversé par la chute d'une muraille, et était resté sans vie depuis plusieurs heures (1561). Vu les circonstances de temps et de lieu, ce miracle était, de la part de Dieu, une approbation de l'entreprise et des idées qui l'avaient inspirée.

lation. Mais ce procédé ne diffère du précédent que par la manière de classer les renseignements, et de rédiger les conclusions. Pratiquement on a à prendre les mêmes informations, mais dans un ordre moins naturel.

§ 2. — Sept espèces de renseignements à se procurer sur la personne qui se croit favorisée.

7. — Avant d'examiner le texte et les circonstances d'une révélation, il faut savoir **à qui** l'on a affaire. Pour cela, il y a une série de questions que je vais énumérer. Elles feront connaître la personne au triple point de vue *naturel*, *ascétique*, *mystique*. Cette enquête se trouve faite d'avance par l'Église, lorsqu'il s'agit d'une personne canonisée.

8. — 1° Quelles sont les **qualités naturelles** de cette personne, ou au contraire ses défauts naturels, sous le rapport *physique*, *intellectuel* et surtout *moral*.

Passe-t-elle, auprès de ceux qui l'ont connue à différentes époques, pour être sincère, douée d'une imagination calme et d'un bon jugement, se guidant par la raison et non par des impressions? — Ne lui arrive-t-il pas, au contraire, d'exagérer ses récits ou même d'en inventer? N'a-t-elle pas l'esprit affaibli par les maladies, les veilles ou les jeûnes? etc.

Si ces renseignements sont favorables, ils prouvent avec une certaine probabilité qu'on n'a pas à craindre les principales causes d'erreur énumérées au chapitre précédent. Car les tendances habituelles d'une telle personne sont propres à l'en préserver. Mais une dérogation accidentelle reste possible.

9. — 2° Il y a un renseignement qui se rattache aux qualités intellectuelles. Il est bon de savoir **quel degré d'instruction** a reçu cette personne, quelles lectures elle a faites, et ce qu'elle a pu apprendre par la fréquentation des savants.

Cela permettra parfois de voir que certaines révélations sont moins merveilleuses qu'elles ne semblaient. On était porté à les déclarer surnaturelles parce qu'elles renfermaient une érudition ou une élévation, dont on ne trouvait pas d'autre explication. Seulement il faudrait s'assurer que cette science n'a pas été puisée

dans des livres ou des entretiens de théologiens. Nous avons vu ci-dessus le cas de sainte Hildegarde (ch. XXI, **26**).

10. — *Autre application*. Pour prouver que les révélations de **Marie d'Agréda** sont divines, on a dit qu'elle était, comme elle le répète elle-même, une fille ignorante. Mais elle avait de la lecture. Elle connaissait fort bien la Bible, qu'elle cite continuellement et qu'elle commente. Le cardinal Gotti a montré aussi que plusieurs de ses récits sont empruntés à un livre apocryphe (ou remanié) du XV[e] siècle, les *Ravissements* du **bienheureux Amédée** (1), et à un autre, faussement attribué à S[t] Jérôme, le traité *De la Nativité de la Vierge*.

Son historien nous dit « qu'ayant ramassé *divers traités* de cette dévotion [à Marie], elle se trouva une nuit avec un désir véhément d'en composer un elle-même » (ch. XIX). Elle avoue l'aide des théologiens : « J'ai recours à mon directeur et à mon père spirituel dans les matières les plus délicates et les plus difficiles » (part. I, n° 24). Quand elle écrivit son livre pour la seconde fois, elle se servit de fragments recueillis par son second confesseur « qui conférait avec elle sur les matières qu'il y trouvait » (*Vie*, ch. XXII).

Il résulte de tout cela que, dans son travail, elle a eu autre chose que des secours surnaturels. Elle exagère en disant : « aucun esprit humain n'aurait pu imaginer cet ouvrage » (part. III, n° 787).

11. — Dans le cas où le voyant a de l'instruction, n'y a-t-il pas du moins probabilité qu'il a subi une action surnaturelle, si **la rédaction** qu'il a faite, sans être aidé, suppose un talent de composition supérieur à celui qu'il manifeste ordinairement?

Mais on ne peut tirer de là une indication. Car il peut se faire que ces pages plus littéraires soient dues simplement à l'excitation qui accompagne ou suit parfois une vraie grâce surnaturelle. S[te] Thérèse décrivant l'ivresse où la jetait l'union pleine, dit d'elle-

(1) Franciscain, confesseur de Sixte IV. On y trouve les cieux de cristal. La sœur Marie lui prend notamment cette idée que le corps de Jésus-Christ a été formé par trois gouttes de sang lancées par le cœur de Marie. Je ne relèverai que deux erreurs physiologiques d'une telle doctrine. Elle suppose d'abord qu'on ignorait encore à Agréda la circulation du sang dont la découverte était récente (1628). Du moment que tout le sang passe par le cœur, une émission faite par cet organe n'est plus un privilège, et il n'y a plus de raison de nous la présenter comme un symbole merveilleux des sentiments de Marie. Ensuite il y a là une erreur sur le rôle du sang. Pas plus que le lait, il n'a le pouvoir de créer un tissu, ni de le coordonner d'après un plan; il sert à nourrir les tissus qui existent. Dieu ne peut trouver d'utilité à changer là le cours de la nature.

même : « Je connais une personne qui... improvisait alors des vers pleins de sentiment; ce n'était pas un travail de son esprit, mais une plainte qu'elle adressait à Dieu » (*Vie*, ch. xvi). La sainte a la sagesse de ne pas prétendre que c'est Dieu qui lui dicte ses vers; c'est sa pieuse ivresse. Ainsi le talent de rédaction de certains passages n'est pas une preuve évidente que Dieu les ait révélés.

12. — 3° Quelles sont les différentes **vertus** de cette personne? Quel a été son niveau d'ensemble au point de vue de la perfection, soit *avant* les révélations, soit *depuis?*

Si, **avant** les révélations, la personne était vicieuse, et surtout d'une conduite scandaleuse, il n'est pas probable que Dieu l'ait choisie pour lui accorder sa faveur, sauf pour la convertir. D'autre part, l'expérience semble prouver que Dieu s'est quelquefois manifesté à des personnes simples, de vertu assez ordinaire, pour fonder un pèlerinage ou donner l'idée d'une œuvre utile. Ainsi, au début de certaines révélations spéciales, il peut se faire qu'une piété ordinaire soit suffisante.

13. — Le point important, c'est de savoir si la vertu a beaucoup progressé **après** les révélations.

Si on a observé un grand progrès dans la sanctification, si de plus on peut l'attribuer aux révélations et non pas simplement à d'autres grâces, il y a une forte probabilité en leur faveur. Ce n'est pas une certitude, puisque, comme on l'a vu précédemment, des saints canonisés se sont parfois trompés.

Si, au contraire, le voyant est resté à un niveau médiocre comme vertu, ses visions doivent être tenues pour suspectes. Des moyens aussi extraordinaires ne sont pas faits pour aboutir à une abnégation ordinaire.

Lopez Ezquerra dit à ce sujet : « *Toutes* les communications passives et extraordinaires qui proviennent du bon esprit... produisent une excitation efficace aux bonnes œuvres... et l'âme sent que ce mouvement vient, non d'elle-même, mais de la vertu divine. Elle sent dans ses puissances comme une vie débordante qui la détourne des créatures et la tourne vers Dieu et les grandes actions. Cette motion, excitation, impulsion, est appelée par les mystiques don d'excitation. Ce don accompagne plus ou moins *toutes* les faveurs surnaturelles et mouvements infus; *et sans qu'il y ait jamais exception*. Par contre, le démon ne produit aucune

vision ou illusion sans qu'il ne finisse par y avoir un violent penchant au mal. On peut ne pas s'en apercevoir tout d'abord; mais bientôt il se montre ouvertement avec ses effets » (*Lucerna*, tr. 4, n° 178).

14. — L'auteur cité vient de nous dire que les mauvaises tendances venant du démon pouvaient ne pas se manifester au premier abord. Ce que le démon ne peut pas faire, c'est de pousser aux vertus solides d'une **manière vraie et durable.** Mais il peut, par ruse, feindre quelque temps de les encourager, à condition de les faire mal appliquer, de jeter dans des exagérations ou des bizarreries. Pourvu qu'il arrive à une fin mauvaise, le chemin lui importe peu.

Sous son influence, les pénitences corporelles seront poussées jusqu'à ruiner la santé (1); elles seront accompagnées de désobéissance, mèneront au dégoût ou rendront ridicule. La pureté de conscience dégénérera en scrupule, l'humilité en paresse ou découragement; le zèle deviendra indiscret.

Dans l'histoire des saints, on voit que, plus d'une fois, Satan a donné aux contemplatifs de hautes idées de la vie active pour les détourner de l'état qu'ils avaient embrassé et où ils se sanctifiaient. C'était pour les jeter dans des aventures sans issue. Par contre, il représentera les joies de la solitude à ceux qui réussissent dans l'enseignement ou le soin des malades. Il essaie de les faire changer de voie à un âge où on ne le peut plus. Dans tous ces cas, on arrive plus ou moins vite à reconnaître l'arbre par ses fruits.

15. — On a un **exemple** d'une de ces ruses de Satan, dans la vie du B[eux] **Jourdain de Saxe**, second général des Dominicains. Traversant les Alpes, il fut pris d'une fièvre violente. Il était acompagné d'un prieur, versé dans la médecine, à qui il avait accordé le droit de lui commander en cette circonstance, et qui lui ordonna de se coucher sur un lit de plumes. Le démon voulant

(1) Dans les Vies de saints, par exemple, dans celle du B[eux] curé d'Ars, on voit des jeûnes et privations de sommeil qui, pour beaucoup d'entre nous, seraient indiscrets. Ils nous enlèveraient nos forces, et, ce qui est plus grave, affaibliraient nos facultés. On a même vu des saints rester plusieurs semaines sans manger. D'où vient cette différence de conduite à établir entre eux et nous? C'est que Dieu leur donne un secours miraculeux, *dont ils se rendent compte*. Ils savent qu'ils peuvent aller jusqu'à tel point, *physiquement* et *moralement*; soit qu'ils aient reçu une lumière extraordinaire, soit qu'ils se soient livrés à une suite d'essais, comme le conseille S[t] Ignace dans ses *Règles de tempérance* (Règle 4).

augmenter la maladie du bienheureux, pour empêcher ses prédications, lui apparut pendant la nuit sous la forme d'un ange, lui reprocha sévèrement sa délicatesse et le décida à s'étendre sur la terre. Le lendemain, le médecin renouvela son ordre. La nuit suivante, nouvelle apparition de l'ange. Le malade céda encore à ses injonctions. Une troisième fois, le médecin commanda. L'ange revint aussi. Mais, cette fois, le bienheureux avait compris que l'obéissance était seule une voie sûre. Il cracha au visage de l'apparition, ce qui la mit en fuite (Bolland., 13 février, *Vie*, par Cantimpré, n° 5; et Amort, l. I, c. VIII, d'après Castaldo, O. P.).

16. — Parmi les vertus que la révélation doit apporter avec elle, celle qui doit briller en première ligne et sur laquelle il est capital de se renseigner, c'est l'**humilité**. C'est celle qui est la plus contraire à notre nature et dont Satan a le plus d'horreur.

Si cette vertu est véritable, elle ne peut venir que de Dieu, et elle est un signe très favorable. C'est ce qui a fait dire à Gerson, en exagérant un peu la valeur de ce signe pris isolément : « Pour décider de la valeur de la monnaie spirituelle, voici le signe premier et principal : quelle que soit l'œuvre qu'il s'agit de juger, avertissements intérieurs, instincts entraînants, amour extatique, contemplations, ravissements, si l'humilité la précède, l'accompagne et la suit, sans aucun élément contraire, vous pouvez être sûr que cette œuvre vient de Dieu ou du bon ange [du moins en partie] » (*De distinct. ver. vision.*, sign. 4).

L'orgueil est au contraire une marque de l'illusion diabolique ou de l'imposture (1). Il se manifeste par le mépris du prochain, l'esprit d'indépendance par rapport aux supérieurs et directeurs, l'entêtement dans la manière de voir, le refus de subir les examens nécessaires, et la colère.

C'est un signe d'orgueil et dès lors d'illusion d'avoir la démangeaison de divulguer les grâces que l'on croit recevoir. L'humilité porte à les cacher, sauf les cas assez rares d'utilité véritable.

17. — 4° Quelles grâces extraordinaires d'**union** avec Dieu cette personne croit-elle avoir reçues précédemment et quels jugements en a-t-on porté?

(1) Ste Thérèse : « L'âme reçoit-elle des faveurs et des caresses, elle doit examiner attentivement si elle en conçoit quelque sentiment de propre estime. Et si elle ne se confond pas d'autant plus que les paroles qu'elle entend sont plus tendres, elle doit être assurée qu'elles ne viennent point de l'esprit de Dieu » (*Château*, 6, ch. III).

Si elle a eu seulement de grands sentiments d'amour de Dieu, ou même de l'oraison de quiétude, il faudra généralement rester dans le doute au sujet de ses révélations et visions; surtout si elles sont fréquentes. Sauf des cas exceptionnels, ces grâces ne sont accordées que lorsqu'on est beaucoup plus avancé dans l'oraison (1).

Si au contraire la personne est arrivée jusqu'à l'extase, il y a probabilité en faveur de la révélation, mais pas davantage, puisque des saints extatiques ont eu parfois des illusions, et que leur imagination a ajouté son action soit pendant, soit après la visite divine.

18. — 5° De même quelles **révélations** ou visions cette personne croit-elle avoir eues précédemment et quel jugement en a-t-on porté? A-t-elle fait des **prédictions?** Étaient-elles toutes clairement exprimées et clairement réalisées, sans avoir besoin de recourir à des subtilités d'interprétation?

19. — Si une *prédiction* isolée s'est *réalisée,* on n'a parfois qu'une probabilité qu'elle soit divine, même s'il s'agit d'événements humains dépendant du libre arbitre. Car elle a pu être lancée au hasard et se vérifier de même. Puis le démon conjecture beaucoup d'événements futurs, parce qu'il connaît la marche habituelle des volontés divines et humaines dans des circonstances semblables. Il a surtout des chances de tomber juste, quand il s'agit des masses populaires, qui souvent se laissent entraîner par des instincts irréfléchis qu'on peut prévoir. Enfin le démon, après voir annoncé un événement fâcheux, peut aider à sa réalisation. (Voir St Jean de la Croix, *Montée,* l. II, ch. XXI).

20. — On a l'exemple d'une prophétie, en partie vraie, qui par sa **partie fausse,** eut de fâcheuses conséquences à la fin du Grand Schisme d'occident. Benoît XIII, le dernier des papes d'Avignon, fuyait par mer en Espagne (2). Le P. Nider, O. P., raconte: « qu'alors, dans une ville du littoral, l'abbé d'un monastère prévint les habitants de se tenir prêts à recevoir le pape. On se moqua d'une prédiction aussi invraisemblable. Mais le vent ayant changé subitement, fit rétrograder de six milles le navire du pape et le

(1) On m'a cité deux personnes qui, depuis longtemps, reçoivent des visions et paroles de Notre-Seigneur, et qui pourtant n'ont jamais, ce semble, éprouvé l'union mystique ni avec Dieu ni avec sa sainte Humanité.

(2) Il s'agit probablement du premier voyage (1408). Le pape se rendait d'Italie à Port-Vendres, qui, comme le Roussillon, appartenait alors à l'Espagne.

força à rentrer dans le port dont il s'agit. Benoît demanda à l'abbé comment il avait su d'avance son arrivée. Celui-ci répondit qu'il avait lu récemment cette prophétie dans un livre. Il y était dit, de plus, que le même pape triompherait de toutes les oppositions, reviendrait à Rome et y jouirait en paix du pouvoir. Voyant que le commencement de la prédiction était accompli, Benoît y prit confiance, repoussa la citation envoyée par le concile de Constance, fut déposé et excommunié, et mourut en exil dans l'île de Péniscola (1422) (Cité par Amort, part. II, préface).

21. — Supposons maintenant que les prédictions ne se réalisent pas, et qu'on n'ait pas de sérieuses raisons de les croire conditionnelles, il est à croire qu'elles ne sont pas divines.

Les **faux prophètes** ne se laissent pas facilement décourager par leurs insuccès répétés. Ils trouvent toujours de bonnes raisons pour les expliquer, ou ils prétendent que l'événement n'est que retardé ! Au besoin, ils se font confirmer leur dire par quelque révélation nouvelle.

22. — 6° Cette personne a-t-elle eu de grandes **épreuves** avant ou après les révélations : maladies, contradictions, insuccès ou retards dans certaines entreprises qu'elle avait à cœur, etc.? La vie des saints est pleine de ces épreuves. Il est presque impossible que les croix n'accompagnent pas les grâces extraordinaires. Car les unes et les autres sont une marque de l'amitié de Dieu, et chacune est une préparation à l'autre. Si donc une personne placée dans la voie des révélations n'avait pas de croix, cette voie serait suspecte.

23. — Il y a surtout une épreuve qui accompagne comme forcément ces voies extraordinaires. Ceux qui ont la confidence de ces voies, et à plus forte raison le public, s'il en entend parler, seront portés à se montrer **sceptiques ou hostiles**. « Pourquoi, disent-ils, cela arrive-t-il à cette personne plutôt qu'à d'autres, plus vertueuses? Tout vient de son imagination ! Nous n'avions pas besoin qu'on vînt nous embarrasser avec ces problèmes difficiles et peut-être insolubles. »

Ces critiques et ces doutes sont une excellente pierre de touche pour juger de l'humilité du voyant, de sa patience et de sa confiance en Dieu. S'il est peu avancé, il profèrera en face des oppositions des paroles d'irritation ou de découragement; sinon, il ne s'étonnera pas des lenteurs divines, et dans une paix parfaite, il

continuera à espérer que les desseins de Dieu s'accompliront tôt ou tard.

24. — On a un bel **exemple** de cette **longanimité** dans la B^{euse} Julienne, prieure cistercienne du Mont Cornillon, près de Liège (1192-1258). Elle fut choisie par Dieu pour faire instituer dans l'Église la Fête du Saint-Sacrement. On peut dire que toute sa vie se passa à attendre l'heure de Dieu, mais sans voir le succès. Ses visions sur ce sujet commencent deux ans après son entrée au noviciat; elle n'avait que seize ans (1208). C'est seulement vingt-deux ans après (vers 1230) qu'elle ose soumettre son projet à un groupe de savants théologiens. Ils l'approuvent; mais ses adversaires se vengent de ses réformes en faisant piller son monastère par la populace. Seize ans après (1246), le succès semble enfin apparaître, car l'évêque de Liège institue la fête dans son diocèse. Mais il meurt la même année, et une seule église, la collégiale de Saint-Martin, tient compte de son mandement. Le monastère est de nouveau pillé. La bienheureuse, calomniée, est obligée de le quitter; elle erre çà et là pendant les vingt dernières années de sa vie et meurt à soixante-six ans, après une attente inutile de cinquante ans. Tout semblait perdu; mais un ancien archidiacre de Liège, qui jadis avait fait partie du groupe de théologiens ci-dessus mentionnés, devint pape sous le nom d'Urbain IV. Six ans après la mort de la bienheureuse, dans la bulle de 1264, il institua la Fête-Dieu pour toute la chrétienté, et en fit composer l'office par St Thomas d'Aquin. Cependant tout n'était pas encore fini. Car les guerres qui agitèrent l'Italie firent longtemps oublier cette bulle. Enfin, en 1316, Jean XXIII célébra solennellement la fête. Plus d'un siècle s'était écoulé depuis le commencement des révélations! (Voir la *Vie*, par Le Pas; Desclée, 1893).

25. — Les âmes saintes à qui Dieu donne une mission utile à l'Église n'ont pas toutes à subir ainsi le long **supplice de l'attente**. Mais elles ont d'autres épreuves.

Comme exemple de succès rapide, on peut citer la sœur Catherine Labouré, fille de la Charité. Elle vit frapper en 1832 la *Médaille miraculeuse* que ses visions lui avaient fait connaître depuis deux ans seulement (novembre 1830); et elle assista à sa diffusion pendant quarante-quatre ans (1876), sans, bien entendu, être connue.

Il en fut de même de la sœur Apolline Andriveau, également

fille de la Charité. Elle eut en 1846 les révélations sur le scapulaire de la Passion. Dès l'année suivante, Pie IX institua cette dévotion. La sœur ne mourut que quarante-sept ans après (1894).

26. — 7°. La personne a-t-elle pris **trois précautions** regardées comme indispensables pour éviter les illusions : *a*) craindre d'être trompée; *b*) être très ouverte avec les directeurs, et *c*) ne pas désirer les révélations?

27. — *a*) Il est clair d'abord que se croire **à l'abri des illusions**, est une excellente disposition pour en avoir. L'âme est alors comme une ville qui ne prend aucune précaution contre l'ennemi qui la surveille.

Marie d'Agréda ne paraît point pénétrée de cette crainte. Tout au contraire, elle entend qu'on ne doute pas de ses moindres révélations. Elle affirme que Dieu lui a dit : « Je ne veux pas qu'on regarde ces révélations comme des opinions, ou de simples visions, mais comme une *vérité certaine* » (part. I, n° 10). La Ste Vierge aurait parlé dans le même sens : « Il n'y a *rien du vôtre* dans cette histoire, et vous ne devez pas plus vous l'attribuer qu'*à la plume avec laquelle vous l'écrivez*. Vous n'êtes que l'instrument de la main du Seigneur... Si quelqu'un n'ajoute pas foi à ce que vous écrivez, ce ne sera pas vous qu'il offensera, mais moi et mes paroles qu'*il outragera* » (part. III, n° 621. Dans la traduction, n° 619; et *Lettre à ses religieuses*, n° 9). Ainsi la sœur Marie se croit fermement à l'abri de toute erreur, et il y a péché à ne pas partager sa conviction!

28. — *b*) **L'ouverture de conscience** est nécessaire. En des matières si difficiles, on ne doit pas être juge et partie. Le démon détourne de cette sincérité, car, dit St Ignace, il craint de voir ses ruses découvertes (*Règles du discernement,* I, 10) et il a horreur d'un tel acte d'humilité.

En revanche, il nous pousse à nous ouvrir sans réflexion à des amis qui n'ont aucune autorité sur nous, ce qui nous permet de laisser leurs avis de côté, s'ils ne nous plaisent pas.

Au contraire, les âmes humbles fuient le plus possible la publicité.

29. — *c*) **Le désir des révélations** expose aussi à être trompé. Il fait trouver mille subtilités pour justifier les visions que l'on croit avoir eues et excite l'imagination à en inventer de nouvelles.

S[t] Augustin raconte que sa mère, S[te] **Monique**, faillit tomber par là dans l'illusion. Comme elle travaillait à le convertir et à le marier, elle désirait savoir par révélation quelle serait l'issue de ses démarches. Il en résulta de fausses visions. Heureusement qu'auparavant elle en avait eu de véritables; elle aperçut que celles-ci différaient des autres par « je ne sais quel goût, difficile à expliquer », et elle put rejeter ces vaines apparences (*Confess.*, l. VI, c. XIII).

30. — Il suit de là qu'en général une révélation doit être regardée comme suspecte si elle a été désirée. Je dis: en général; car exceptionnellement il peut arriver que ce désir ait été inspiré par le Saint-Esprit et clairement reconnu comme tel.

31. — On regarde comme un signe défavorable à **Marie d'Agréda** son désir de connaître par révélation les événements qu'elle raconte. Souvent même il s'agit, dit le cardinal Gotti, de questions de pure curiosité, ne servant en rien à la perfection » (*2[de] censure* présentée à Clément XII; citée par M[gr] Chaillot). On en trouvera des exemples dans *La Cité mystique,* part. I, n[os] 4, 33, 52 (où elle se préoccupe d'une question d'école : l'ordre des décrets divins), 73, 242, 353 (elle veut savoir si, dans son enfance, Marie avait faim, et comment elle demandait ses aliments, si elle était emmaillotée, si elle pleurait, si on la traitait comme une grande personne!); part. II, n[os] 298, 647.

Loin de reprendre la sœur, ses confesseurs lui ordonnaient parfois ces demandes indiscrètes : part. II, n[os] 138 (ils veulent savoir si la chronologie du martyrologe romain est exacte), 477 (ils veulent connaître certaines particularités de la naissance de Jésus-Christ), 211 (il s'agit de savoir l'emplacement de la maison de S[te] Élisabeth).

§ 3. — Neuf espèces de renseignements à se procurer sur la révélation considérée en elle-même, ou dans les circonstances qui l'ont accompagnée.

32. — 1° A-t-on un texte absolument **authentique?** N'en a-t-on pas *corrigé* certaines expressions, comme inexactes ou obscures, ou même n'a-t-on pas *supprimé* certains passages? Ce serait acceptable, si on n'avait à chercher que l'édification du

public. Mais il en est autrement au point de vue du jugement à porter ; c'est se priver de données très importantes.

Au lieu de retrancher n'a-t-on pas, au contraire, *ajouté* à la révélation? Par exemple, pour donner du crédit à certaines doctrines? Ce qui serait une vraie falsification.

33. — 2° La révélation s'accorde-t-elle pleinement avec les **dogmes et enseignements** de l'Église, et aussi avec les affirmations certaines de l'histoire et des sciences?

Il suffit qu'en fait de dogme, un seul point certain soit contredit, comme cela est arrivé maintes fois dans les communications faites aux spirites, pour que l'on puisse affirmer que celui qui parle n'est pas un envoyé de Dieu.

Si, au contraire, une révélation ne contient aucune erreur, on ne peut tirer de ce fait aucune conclusion. L'esprit humain peut se tenir prudemment dans les limites des vérités reçues. Le démon peut se contenir pendant quelque temps, se donner des airs de vérité comme de sainteté, afin d'inspirer confiance. Il ressemble aux joueurs qui comptent tricher; ils commencent par faire gagner leurs partenaires, pour leur faire perdre ensuite dix fois plus. Quelques concessions faites à la vérité ne lui coûtent pas pour arriver à insinuer une erreur. C'est ainsi que, dans les révélations des spirites, on trouve parfois des pages exactes et (quoique plus rarement) d'une pensée élevée; mais un dogme y sera nié. Si ce piège réussit, le démon ira plus loin et enseignera d'autres erreurs.

34. — 3° La révélation ne renferme-t-elle aucun enseignement ou n'est-elle accompagnée d'aucune action contraire à la décence et aux **bonnes mœurs?**

Dans toute vision divine, la convenance préside à la tenue, aux gestes et aux paroles (ch. XX, **38**).

On ne saurait croire à quelles aberrations certaines personnes mal équilibrées sont arrivées, par l'ignorance de cette règle, et de quelle sotte façon elles comprenaient la familiarité avec Notre-Seigneur.

Si, par exemple, ainsi que le cas s'est présenté, une apparition qui se donne pour être celle du Christ, se produisait sans vêtements ou sans l'équivalent, on peut affirmer qu'elle n'est pas divine. Sur ce sujet, voir S[t] Bonaventure (*Du progrès des religieux,* l. II, ch. LXXVI, *alias* LXXV). A plus forte raison l'action du démon est indubitable s'il y a des paroles ou actions offensant

ouvertement la chasteté. Les commandements de Dieu s'adressent à tout le monde sans distinction. Dieu n'en dispense personne sous prétexte d'amitié. Tout au contraire, ses visites ont pour but de nous éloigner de plus en plus de la vie des sens.

25. — Certains auteurs, comme Schram (ancienne édition, n° 549 ; édition de 1848, n° 559) regardent comme suspecte la **connaissance** surnaturelle des **vices** et péchés d'autrui, parce qu'on est exposé ainsi à manquer à la charité, à montrer du mépris ou de la répulsion pour certaines personnes. Mais le jugement à porter dépend des circonstances.

St Jean de la Croix dit, en effet, que, suivant les cas, on doit attribuer cette connaissance des vices soit à Dieu, soit au démon. « Dieu montre quelquefois aux saintes âmes les nécessités du prochain, pour les engager *à y remédier et à fléchir le ciel en sa faveur.* »

Cette utilité est un signe favorable et on le voit apparaître clairement dans les saints, assez nombreux, qui avaient la connaissance du secret des cœurs. Ils aidaient par là les âmes à se réformer. St Joseph de Cupertino, Ste Catherine de Sienne, Ste Madeleine de Pazzi jouissaient de cette faveur si habituellement que souvent on ne se hasardait pas à les aborder sans avoir d'abord purifié sa conscience (Scaramelli, *Du discernement,* (n° 28). Ste Brigitte a vu la damnation de plusieurs personnes. Elle en tirait une leçon pour d'autres.

D'autre part, dit encore St Jean de la Croix, « un des pièges de l'esprit malin est de divulguer les péchés d'autrui, la perversité des cœurs et la conscience des âmes coupables, avec autant de fausseté que d'apparente lumière. *Son but est de diffamer* » (*Montée*, l. II, ch. XXVI).

26. — Souvent aussi cette connaissance des péchés des autres n'est qu'une illusion de l'imagination. J'ai connu deux voyantes qui étaient ainsi hantées par l'idée fixe des mauvaises mœurs des **couvents** ou du **clergé**; elles se complaisaient à en parler, pour pousser, disaient-elles, à une réparation. L'une au moins a mal tourné. Pour établir la réalité des faits, elles n'avaient d'autres preuves à apporter que leurs révélations ; lesquelles s'expliquaient suffisamment par le besoin qu'a notre malheureuse nature de s'occuper de choses inconvenantes. Grâce au détour de la piété, ces imaginations délirantes arrivaient à céder à leur manie native.

Au milieu du XIXe siècle, une autre voyante, nommée Cantianille, gagna la confiance d'un pieux évêque. Il en vint à publier officiellement le texte de la révélation, qui était une peinture horrible des mœurs des prêtres de son diocèse. Il dut donner sa démission. Satan avait obtenu les résultats qu'il cherchait.

Il est vrai que, dans ses *Révélations*, Ste Catherine de Sienne parle ouvertement des vices du clergé, et avec grande vivacité. Mais on se trouvait à l'époque troublée du Grand Schisme, et il s'agissait de vices certains et que personne n'ignorait.

Le *Secret de Mélanie* de la Salette est regardé par certaines personnes comme ayant été modifié par l'imagination de la voyante. Une des raisons sur lesquelles on s'appuie est que le texte renferme des accusations très dures et sans aucun correctif sur les mœurs du clergé et des communautés, de 1846 à 1864. L'histoire semble au contraire indiquer une période de ferveur et de zèle apostolique. C'était l'époque de Pie IX, de Dom Bosco, du curé d'Ars, etc., et de l'expansion de l'enseignement chrétien en France,

37. — 4° Ces enseignements sont-ils **utiles** au point de vue du salut éternel? On peut être sûr que les révélations ne sont pas divines quand elles ont simplement pour but de faire connaître des choses vulgaires, qui n'ont pas d'utilité pour le bien des âmes. Dieu ne se dérange pas pour satisfaire la curiosité.

Les révélations sont comme les miracles : elles n'ont pas lieu sans un motif très grave. Elles sont l'œuvre, non seulement de la puissance de Dieu, mais de sa sagesse.

38. — Dès lors, on voit ce qu'il faut penser d'une foule de prophétesses actuelles, qui prétendent parler au nom d'un ange ou d'un saint, et qui donnent à toute heure et à tout venant les **consultations** qu'on leur demande, sur les naissances et les mariages, les procès et les maladies, l'issue des événements politiques, etc... Malgré la mise en scène religieuse, ce sont de simples diseuses de bonne aventure. Il ne leur manque que le jeu de cartes traditionnel ou le marc de café. Dieu ne s'abaisse pas à installer un bureau de consultations.

Ce qui donne confiance aux clients (pourtant bien imprégnés de scepticisme), c'est que les voyantes tombent souvent juste dans leurs prédictions, et cela, sans que le démon ait besoin de venir les aider et sans qu'elles aient non plus le don d'extra-

lucidité. Elles savent, en effet, leur métier. Elles ont assez de coup d'œil pour deviner, d'après de faibles indices, ce qu'elles doivent dire, ou comment elles doivent corriger ce qu'elles ont dit. Elles peuvent même réussir, rien qu'en répondant oui ou non, au hasard. Car, quand on joue à pile ou face, il y a autant de chances pour pile que pour face. Il peut donc se faire qu'à ce jeu, elles tombent juste, en moyenne, cinq fois sur dix. Les badauds oublient les cinq cas d'insuccès, ne retiennent que les autres et proclament que l'esprit de prophétie est bien prouvé.

39. — Dans les réunions **spirites**, les esprits ne s'occupent très souvent que de **futilités**. Ils s'abaissent jusqu'à répondre à des questions oiseuses ou à procurer de simples jeux de société ; ils déplacent des meubles, font vibrer des instruments de musique, apportent de dehors de menus objets. Les médiums vous amusent ainsi, toute une soirée, comme le feraient à la foire des prestidigitateurs. Des esprits préoccupés de notre éternité consentiraient-ils à se prêter à de tels enfantillages? Comme on est loin du rôle utile que la théologie attribue à l'ange gardien !

Ces puérilités deviennent encore plus choquantes quand les esprits prétendent être des parents défunts, ou de grands philosophes. Car s'ils veulent parler sérieusement, c'est pour dicter des tirades d'une platitude navrante. Voilà les grandes pensées qui occupent ces êtres plongés dans les lumières de l'au-delà!

40. — Une révélation est également suspecte quand elle n'a pour but que de trancher une **question disputée** de théologie, d'histoire, d'astronomie, etc. Dieu abandonne ces discussions à l'esprit humain, parce que nous n'en avons aucun besoin pour nous sanctifier. Comprenons bien que le salut éternel est la seule chose qui ait de l'importance devant Dieu. Pour le reste, dit S[t] Jean de la Croix, « son intention est que les hommes aient recours aux moyens humains » (*Montée*, l. II, ch. XXII).

41. — La révélation est encore suspecte si, quoique très bonne au point de vue spirituel, elle est **banale**, se trouvant dans tous les livres ascétiques. Dieu n'emploierait pas de si grands moyens pour un si petit résultat. Il est plutôt probable alors que le voyant répète, sans s'en douter, ce qu'il a appris dans ses lectures. Ou encore le démon veut l'amuser à des inutilités, jusqu'au jour où, lui ayant donné confiance, il pourra devenir plus audacieux.

42. — Si les **révélations** ou visions sont **très nombreuses,** cette circonstance, *prise isolément*, ne constitue pas un signe défavorable.

En effet, on ne peut apporter à priori, pour l'opinion contraire, aucun motif solide. De plus, ce serait condamner une foule de saints; ils ont eu des révélations avec une abondance prodigieuse. Exemple : Ste Brigitte, Ste Gertrude, Ste Françoise Romaine, Ste Catherine de Sienne, la Beux Marguerite-Marie, la Vble Agnès de Langeac, la Vble Marine d'Escobar, St Ignace, etc. Plusieurs ont laissé des volumes énormes, où pourtant tout n'est pas consigné Les adversaires de ces révélations n'ont jamais songé à leur reprocher cette abondance, et les apologistes n'ont pas supposé qu'on en tirerait une objection.

On cite, il est vrai, une lettre de St François de Sales (Édition Migne, t. V, col. 1448), qui semble condamner une sœur, parce qu'elle avait beaucoup de visions. Mais le contexte montre que le saint ne considérait pas cette circonstance isolément ; il y est dit que ces révélations n'avaient aucune utilité; c'était du verbiage.

43. — Nous voyons là le **parti qu'on peut tirer** *indirectement* des révélations nombreuses. Généralement on arrive à voir avec évidence si elles servent à quelque chose. Pour une vision isolée, il pourrait y avoir du doute.

Si les révélations sont longues ou nombreuses et qu'elles ne renferment rien de faux, de déshonnête, de futile, on peut en conclure avec probabilité qu'elles ne viennent pas du démon. Car autrement il manquerait son but. Il n'est pas possible qu'il se cache toujours, comme le remarque Samaniego (*Prologues* aux *Œuvres* de Marie d'Agréda, n° 26).

44. — 5° Si l'on examine toutes les **circonstances de détail** qui accompagnent la vision, les attitudes, gestes, paroles, etc., y trouve-t-on la **dignité**, le **sérieux** qui conviennent à la Majesté divine? Ou, au contraire, n'y voit-on pas des bizarreries, des manières grotesques, des convulsions, un laisser-aller indigne même de gens simplement raisonnables et bien élevés?

Cela seul aurait suffi pour juger les faits extraordinaires qui, vers le milieu du XVIIIe siècle, se passaient au cimetière Saint-Médard, sur le tombeau du diacre Paris. Les discours soi-disant inspirés étaient extravagants et accompagnés de contorsions et convulsions; les coups que l'on se faisait administrer, sans en

souffrir, passaient pour des miracles, mais n'étaient que des pratiques insensées, puisqu'elles n'avaient aucune utilité. Je ne parle pas des actes contraires à la morale qui venaient se mêler à ces scènes hideuses. Beaucoup de jansénistes cependant voyaient là une manifestation de Dieu en faveur de leur doctrine.

Dans les communications faites chez les spirites, nous trouvons très souvent un langage trivial dont on serait choqué en bonne compagnie. De grands personnages historiques parlent comme à la halle. Si l'auditoire s'y prête, ils descendent jusqu'à l'obscénité.

Certains spirites que ces faits embarrassent ne veulent pas pour cela admettre l'existence du démon (1). Ils préfèrent croire que les âmes des morts emportent leurs vices dans l'autre monde et que les réponses choquantes sont données par des défunts qui sont restés menteurs, ou libertins, ou frivoles, ou mystificateurs, etc.

45. — Quand les anges ou les saints prennent un corps apparent pour se manifester, jamais ce corps ne renferme de **membres difformes** ou d'aspect bestial. Ce serait indigne d'eux. Les formes d'animaux ne se sont rencontrées que dans un cas très différent, les visions symboliques, comme celles des quatre animaux d'Ezéchiel et de S[t] Jean. On en a donné des explications allégoriques très rationnelles.

Au contraire, quand le démon apparaît à ceux qui l'invoquent, il se plaît à prendre des formes repoussantes; il mélange le type de l'homme avec celui des animaux les plus vils. Suarez regarde comme prouvé « par les aveux des sorciers » que Satan ne se montre jamais à eux sous une forme complètement humaine; il laisserait voir au moins quelque partie monstrueuse telle que les pieds (*De angelis,* l. IV, c. xxxv, n° 5).

On s'est parfois mépris sur la pensée de Suarez, en disant qu'il étendait cette proposition à toutes les apparitions du démon, y

(1) Les spirites posent en principe que les esprits qui leur parlent sont uniquement les âmes des morts, ou, suivant leur langage, des désincarnés. Pour affirmer, de plus, que tel esprit est celui d'un de leurs parents ou amis, ils n'ont qu'une preuve, c'est que l'esprit leur fait part d'un secret que le mort et eux ont été seuls à connaître. Mais on leur répond que cette raison est insuffisante. En effet, ils admettent que, pendant notre vie, nous sommes environnés d'esprits qui connaissent tous nos secrets. Un de ceux-là peut donc jouer le rôle du parent défunt et nous mystifier.

compris celles que Satan veut faire passer pour divines. Mais Suarez n'a pas un mot pour énoncer cette doctrine, qui ne s'accorderait pas avec les faits.

Comme le remarquent La Reguera (*Theol. myst.*, t. II, p. 666, n° 534) et Schram (édition primitive, n° 507; édition de 1848, n° 517), si la difformité de l'apparition était visible, la ruse serait immédiatement éventée, et le démon se montrerait d'une maladresse enfantine; si elle était invisible, cachée par des vêtements ou des nuages, le démon serait peu avisé de se donner ainsi une peine inutile, en fabriquant des membres qu'on ne verra pas; et d'ailleurs quelle preuve expérimentale aurait-on qu'il le fait?

46. — Beaucoup d'auteurs ont répété sans discussion une affirmation de deux écrivains du XVII[e] siècle (les PP. Thyrœus, 1600, et Del Rio, 1600). D'après eux, le diable n'aurait jamais la permission de prendre dans les apparitions, la forme d'une **colombe** ou d'un **agneau**, parce que ce sont des symboles de l'Esprit-Saint et du Christ (Schram, *ibid.*).

Mais cette double assertion est démentie par les faits, comme on le voit dans la vie de S[te] Françoise Romaine. Car un jour, six démons se présentèrent à elle sous la forme de six belles colombes. La sainte les devina et ils se changèrent en corbeaux qui cherchèrent à lui faire du mal (1). (Bolland., 9 mars; 1[re] *Vie*, l. III, n° 37).

Voilà pour les colombes. Mais il y eut aussi des agneaux. Un jour, le démon prit la forme d'un agneau qui vint doucement se coucher aux pieds de la sainte. Elle le reconnut et il se transforma en un loup furieux (*ibid.*, n° 23). Une autre fois, ce furent sept démons qui prirent l'aspect de blanches brebis aux airs caressants, déclarant qu'ils symbolisaient les sept dons du Saint-Esprit. Elle les reconnut encore et ils se changèrent en loups qui essayèrent de l'attaquer (*ibid.*, n° 33).

Autre exemple :

La célèbre Madeleine de la Croix, qui faisait des prodiges par l'action du démon (ch. XXI, **36**), eut un jour, en public, une apparition de celui-ci sous la forme d'une colombe. Elle prétendit que c'était le Saint-Esprit (Gœrrès, l. VIII, ch. XI).

(1) Au lieu du mot *corbeaux*, qui est dans le texte italien, les Bollandistes disent : des *cerfs*; c'est une faute d'impression. On a mis un *e* pour un *o*, *cervorum* pour *corvorum*. (Cette remarque est de Dom Rabory, auteur d'une *Vie* de la sainte.)

Ensuite, si le démon avait la défense de simuler ces symboles, il lui serait interdit à fortiori de représenter le Christ lui-même; ce que pourtant il a fait quelquefois. S'il ne se sert pas de ces figures, ou s'il le fait rarement, il est permis de l'attribuer à une raison bien plus simple : tant qu'à essayer de jeter dans l'illusion, il faut prendre des moyens vraiment puissants, tels que la représentation d'un saint. Immédiatement le voyant se sentira entraîné vers lui par un mouvement de dévotion. Mais la vue d'un animal symbolique produit au contraire une impression d'attente; elle laisse le temps de réfléchir et de se demander quel fruit on peut tirer de cette vision.

En recourant peu à ces symboles, Satan se montre pratique; tout bonnement.

S'il s'est risqué à employer ce procédé médiocre avec Ste Françoise, c'est qu'il avait une raison spéciale. La sainte apercevait souvent des colombes ou agneaux symboliques dans ses visions. Il y avait lieu d'espérer qu'elle se fierait à l'analogie et accepterait par habitude.

Dans ce qui précède, il s'agit d'*apparitions* du démon, voulant produire une illusion. Mais il y a un autre cas, fort différent, qu'on oublie de distinguer du précédent : celui du démon *parlant* pendant les exorcismes. Parfois il prend alors le nom d'un animal symbolisant un vice (Voir ch. XXIV, **68**). Or il a souvent affirmé que Dieu ne lui permet pas d'appliquer à ce vil usage un symbole employé par l'Église pour les choses saintes. Il a déclaré ne pouvoir prendre les noms de colombe, d'agneau, ni de poisson (symbole du Christ dans les catacombes, à cause du mot grec *ichthus*).

47. — Scaramelli paraît se montrer **trop sévère** dans le cas suivant. Une personne qui passait pour avoir souvent des visions de l'Enfant-Jésus, crut en recevoir une, le Vendredi-Saint, pendant un sermon sur la Passion. Cet auteur trouve inconvenant qu'en un tel jour et à un tel moment, on applique ses pensées à l'enfance du Sauveur. Il conclut à une illusion (*Traité du discern.*, n° 87).

Mais ce raisonnement prouve trop. Il revient à admettre plus généralement que si, un jour de fête et pendant un sermon, une consolation spirituelle qui leur est étrangère, s'empare de notre âme, il faut la repousser. Or il n'y a là aucune obligation. De

plus la pensée d'un mystère de la vie de Notre-Seigneur peut donner lumière sur les autres.

Cet auteur ajoute que, depuis, « on trouva d'autres raisons » pour établir que les visions de cette personne étaient fausses. — Soit; mais la raison précédente était sans valeur.

48. — 6° Quels **sentiments de paix** ou, au contraire, de **trouble** cette personne a-t-elle éprouvé pendant la révélation ou à la suite ?

St Ignace, comme Ste Catherine de Sienne (*Dial.*, ch. LXXI), attache une grande importance à ce moyen de discernement.

Quand il s'agit d'inspirations courantes, il peut se faire que ces sentiments soient à peine accusés; mais il est difficile qu'il en soit ainsi dans les cas d'une action aussi extraordinaire que l'est une révélation ou vision, à moins toutefois qu'elle provienne, non d'un esprit étranger, mais de notre propre activité.

49. — Voici la **règle** qu'on peut formuler : *Chez les personnes de bonne volonté* (Nous n'avons à parler que de celles-là), **l'action du bon esprit** (Dieu ou un de ses anges) *a pour caractère de donner la paix, la joie, la sécurité, le courage, sauf peut-être au premier instant.*

Notons cette dernière restriction. Au premier moment, on peut ressentir non seulement de l'étonnement, mais du trouble, de l'inquiétude ou même de l'effroi. Seulement un plus ample examen ramène la paix. C'est ainsi que la Ste Vierge fut un instant troublée par la salutation de l'ange Gabriel (*Luc*, I, 29). Mais le calme revint aussitôt et Marie écouta le message. La Sainte Écriture signale du trouble, mais passager, chez Abraham dans une de ses visions (*Gen.*, XV, 12), chez St Zacharie, quand l'ange Gabriel lui annonça qu'il serait père de St Jean-Baptiste (*Luc*, I, 12), chez les bergers de Bethléem, lorsque les anges les avertirent de la naissance du Sauveur (*Luc*, II, 10), chez les saintes femmes arrivant au tombeau gardé par un ange (*Marc*, XVI, 6, 8), chez les apôtres, au milieu desquels apparaissait Jésus ressuscité, qui les rassurait par ces mots : La paix soit avec vous (*Jean*, XX, 19, 26).

Le trouble initial peut encore provenir de ce que la sensualité ou l'orgueil se révoltent d'un sacrifice qui leur est demandé. Mais il n'atteint ainsi que la partie inférieure de l'âme.

Lorsqu'il donne ainsi la paix, le bon esprit n'agit pas seulement sur la volonté, en la poussant doucement au bien, mais sur l'intel-

ligence : l'idée nous paraît naturelle, sage, conforme à ce que Dieu doit attendre de nous. Soit comme lumière, soit comme impulsion, Dieu s'empare de l'âme sans choc. S[t] Ignace peint rapidement cette manière d'agir, en disant que le bon esprit entre « suavement dans l'âme, comme une goutte d'eau dans une éponge » (*Règles du discern.*, II, 7).

50. — L'action du démon a des effets diamétralement contraires : *quand il agit sur les personnes de bonne volonté, il produit, sauf peut-être au premier instant, le trouble, la tristesse, le découragement, l'agitation, les ténèbres.* S[te] Thérèse ajoute que souvent on éprouve ces sentiments sans arriver à découvrir pourquoi (*Vie,* voir tout le ch. XXV).

Dans le premier moment, on peut éprouver de la joie; si on en examine la vraie cause, on verra qu'elle provient de ce que le démon suggère quelque idée flattant nos passions et des penchants terrestres : le désir des honneurs ou des plaisirs sensibles.

Mais finalement sa lumière est, comme les lueurs d'orages, insuffisante, agitée, coupée de ténèbres. Son impulsion est énervante, souvent contradictoire, aboutissant au dégoût, au découragement. Cette action, dit S[t] Ignace, « est la goutte d'eau frappant la pierre avec bruit » (*ibid.*). Bref, l'inspiration de Satan trouve une résistance mystérieuse dans l'âme de bonne volonté.

S[te] Thérèse, comme S[t] Jean de la Croix, signale souvent le caractère de l'action infernale (1). La sainte l'explique ainsi : « Cette affliction mêlée de trouble ne viendrait-elle pas de ce qu'un esprit en sent un autre? » (*Vie*, ch. XXV.)

51. — Il semblerait, d'après ce qui précède, que le caractère tiré de l'effet de paix ou de trouble, donne un moyen certain de

(1) Parlant des visions intellectuelles de Notre-Seigneur : « Le sentiment [de cette présence] est si délicat qu'on ne sait comment l'exprimer... Les *effets* qu'il opère dans l'âme et les *trésors* dont il l'enrichit sont tels qu'ils ne sauraient provenir de la mélancolie. La *paix* dont l'âme jouit est si profonde, son désir de plaire à Dieu, si constant, et son mépris de tout ce qui ne conduit pas à lui, si absolu, que le démon ne peut être l'auteur de si grands biens... Cette faveur du divin Maître met l'âme dans une grande confusion et une *grande humilité*, tandis que si c'était l'œuvre du démon, *on éprouverait les effets contraires*... Si ce sentiment de la présence de Notre-Seigneur venait de l'imagination, il ne durerait pas si longtemps; et s'il venait du démon, il ne laisserait pas l'âme dans une si *grande paix*. Cet ennemi du salut *ne veut ni ne peut* nous procurer un si grand avantage... En outre, cette grande union de l'âme avec Dieu, cette application à penser à lui sont *si contraires à l'esprit du démon*, et lui causeraient un tel dépit, que s'il eût essayé de la tromper par là, il n'y reviendrait pas souvent (*Château*, 6, ch. VIII).

discerner les vraies révélations des fausses, quand l'un de ces sentiments est bien accusé, puisque chacun des deux esprits contraires agit d'une manière constante et contraire.

Quand ces conditions de clarté sont réalisées, on aurait, en effet, une certitude morale, s'il ne fallait tenir compte que de l'esprit divin ou l'esprit diabolique. Mais il y a, de plus, une troisième action, celle de **notre propre esprit**. Par exemple, il arrivera fréquemment que la révélation survienne pendant un profond recueillement. Cet état d'union aura le caractère de l'influence divine, la paix. Cette paix pourra fort bien ne pas être troublée par l'activité naturelle de notre esprit, s'il vient à simuler des paroles surnaturelles. Le sentiment de paix ne provient pas de là et, par suite, il ne suffit pas *à lui seul* pour prouver que ces paroles sont divines. Il ne donne qu'une probabilité (1).

De plus, en pratique, on peut craindre que la personne ne se fasse quelque illusion sur la force et la persistance du sentiment de joie tranquille qu'elle a éprouvé, car : 1° l'observation de son intérieur a-t-elle été suffisamment exacte et complète? 2° N'avait-elle pas le désir secret d'obtenir de Dieu tel conseil, telle réponse? Ce qu'elle a éprouvé serait alors la joie purement naturelle de voir approuver ses idées.

52. — Dieu voulant punir un sentiment de présomption que Ste **Catherine de Bologne** (clarisse), avait eu au début de sa vie religieuse, permit que pendant quelque temps elle ne discernât pas l'action diabolique, malgré le trouble qui l'accompagnait. Se sentant favorisée de grandes grâces, elle avait dit audacieusement au démon : « Saches que tu ne pourras m'envoyer aucune tentation sans que je m'en aperçoive ». A la suite de ce défi imprudent, elle eut, pendant cinq ans, de fausses apparitions de Notre-Seigneur et de la Ste Vierge. Elle en recevait des reproches sur son manque d'abnégation et d'obéissance à sa supérieure, mais sans arriver à comprendre ce qu'on exigeait d'elle; comme ensuite elle avait de violentes tentations contre ces deux vertus, elle les prenait pour des péchés. Tout cela la jetait dans l'angoisse. En même temps elle était tombée dans une affreuse sécheresse. Ce qui la sauva du désespoir, ce fut son ouverture de conscience avec sa supérieure. Dieu finit par l'éclairer complètement sur

(1) Suarez : « Ce signe donne une excellente conjecture, mais ne va pas jusqu'à être infaillible » (*De relig.*, Tr. X, l. IX, c. v, n° 37).

cette tentation. (Bolland., 9 mars, 2de *Vie*, n° 10 et suiv.).

53. — 7° Il arrive très souvent que la révélation pousse à **une entreprise** déterminée; par exemple, à établir une nouvelle dévotion, à fonder une nouvelle congrégation religieuse, ou une association pieuse, à remanier les constitutions d'une autre, à corriger le relâchement d'un certain groupe de personnes, à bâtir un sanctuaire, à créer une œuvre pour laquelle on n'a pas les ressources suffisantes, à prêcher une spiritualité raffinée que Dieu est censé avoir gardée pour notre époque (moins grossière, ajoute-t-on, que les précédentes, etc.).

Dans ce cas, il faut examiner si l'œuvre est : *a*) *bonne* en soi et conforme à l'esprit de l'Église; *b*) *utile*, et d'une utilité qui explique un moyen aussi exceptionnel qu'une révélation; *c*) *opportune;* si elle répond à un besoin nouveau; *d*) si elle ne nuit à aucune œuvre analogue, qu'il serait mieux de soutenir. (Pour le reste de la conduite pratique, voir ch. XXIII.)

54. — Amort dit que les révélations des femmes sont probablement fausses quand par là elles veulent **diriger les clercs et les princes**, et les enseigner en parlant d'un air d'autorité. Car ce rôle n'est pas celui que les femmes doivent avoir dans l'Église, au moins d'une manière suivie (*Sommaire des règles*, § 3, règle 30). Il cite ce trait de prudence du V^{ble} Louis du Pont. Il dirigeait la V^{ble} Marine d'Escobar et approuvait l'ensemble de ses révélations, dont il a été depuis l'éditeur. Or il n'a jamais voulu ajouter foi à celles qu'elle a cru souvent recevoir de son ange gardien, et qui lui indiquaient des conseils à transmettre au roi sur la conduite de sa cour (part. I, c. VIII, règle 24).

55. — **Marie d'Agréda**, au contraire, a entretenu pendant vingt ans une correspondance avec Philippe IV d'Espagne. Le roi partageait en deux colonnes chaque feuille de ses lettres et n'écrivait que sur la première. La sœur répondait sur l'autre. M. Germond de Lavigne a publié la traduction française de quarante de ces couples de lettres. Elles sont banales; ce sont des conseils généraux que tout le monde pourrait donner. Il est de même singulier que cette sœur, si habituée aux révélations, n'en ait pas reçu sur les mœurs relâchées du roi et son insouciance coupable pour les affaires dont il avait la responsabilité. Elle était pourtant en situation d'exercer sur son correspondant une grande influence. Beaucoup de lettres se réduisent à cette déclaration

vague qu'elle s'intéresse aux préoccupations dont le prince lui fait part. On a publié en Espagne 614 autres lettres.

56. — 8° Les révélations ont-elles été soumises à l'épreuve du **temps** et de la **discussion**?

Sans cette condition, les jugements favorables qui ont pu être portés ne présentent pas de garanties suffisantes. Amort pense que, sauf des cas exceptionnels, aucune révélation ne peut être regardée comme certaine, avant la mort de la personne favorisée (part. I, c. IV).

Tout au moins, quand les révélations forment *une série* ayant un but déterminé, comme la création d'un pèlerinage, il faut laisser se dérouler les événements et attendre pour se prononcer que la vision ait déclaré que la série est close.

Si pendant cette longue période d'attente, la révélation résiste aux attaques, il y a grande probabilité qu'elle soit vraie.

57. — 9° Si la révélation a eu pour but d'instituer une nouvelle dévotion, les événements subséquents ont-ils montré clairement que Dieu favorisait cette œuvre d'une manière spéciale? Par exemple a-t-elle produit de tous côtés de **grands fruits** de grâce? Les souverains Pontifes, les évêques en ont-ils favorisé les progrès?

Ce caractère se retrouve à un haut degré dans le scapulaire du Mont-Carmel, la dévotion au Sacré-Cœur et la Médaille miraculeuse.

§ 4. — Conclusions qu'on peut tirer des renseignements précédents.

58. — En énumérant les renseignements à prendre, nous avons vu qu'un certain nombre de caractères appartiennent de préférence, les uns aux vraies révélations et visions, les autres aux fausses.

Quand il s'agit de prouver que l'action vient du démon, un seul de ces signes est parfois tellement net qu'il ne laisse place à aucun doute. Mais il n'est pas de même pour établir que l'action vient de Dieu, et sans mélange; nous avons vu *qu'aucun caractère* **pris isolément** *ne conduit à la certitude.*

Le problème serait-il donc insoluble, quand on n'a pas de miracle pour confirmer la révélation? Faudra-t-il se résigner

toujours à n'avoir qu'une faible probabilité? En un mot les conditions, regardées comme nécessaires, ne seront-elles jamais suffisantes? Voici la réponse.

59. — Principe. *Etant donné qu'on veuille juger de la vérité d'une ou plusieurs révélations, du moins quant à l'ensemble, si les conditions regardées communément comme nécessaires sont toutes vérifiées, et d'une manière indubitable, on peut regarder comme très probable, parfois même comme moralement certain, que ces conditions sont suffisantes.* — L'assurance est d'autant plus forte que les caractères sont plus saillants.

60. — Pour établir cette proposition, on peut apporter d'abord un **argument d'autorité**. Gerson qui a étudié particulièrement ces questions, formule le principe sous une forme équivalente :

« On peut, dit-il, être trompé si on ne consulte qu'un seul signe ou un petit nombre; il faut en grouper beaucoup ensemble (*plura in unum conglobentur*) (*De probatione spirituum*, consid. 6). Schram ajoute : « Plus ces signes favorables seront nombreux, plus on aura d'assurance. De cette réunion (*ex horum signorum collatione*) on tirera prudemment, suivant les cas, ou une *certitude* plus ou moins étroite, ou une *probabilité* forte, moyenne ou faible, ou une *conjecture* favorable, ou au contraire une incertitude qui fera suspendre le jugement. »

Amort (pars I, c. VI, règle 22) adopte cette manière de voir; et de même, Schram (édition ancienne, n° 572; édition de 1848, n° 582).

On peut dire que, quoique le principe ci-dessus n'ait presque jamais été énoncé, la pratique universelle, en tout temps et en tout lieu, l'a supposé implicitement. On voit que tous les auteurs ayant à discuter la valeur d'une révélation se contentent de passer en revue des caractères qui, pris isolément, ne suffisent pas à prouver que cette révélation soit divine. Si pourtant les signes sont favorables, ils se croient en droit de conclure qu'elle l'est, sans autre explication. Ils admettent donc implicitement que, par leur réunion, ces caractères nécessaires deviennent suffisants.

61. — Arguments de raison. 1° Jamais on n'a pu formuler d'autre principe que celui-là, pour établir qu'une révélation est très probable ou moralement certaine. Si donc on le rejette, il faut dire que l'Église aurait dû s'enfermer strictement dans le

doute par rapport aux nombreuses révélations qui ont été faites aux saints depuis deux mille ans. On se serait toujours trompé en croyant qu'on pouvait sortir de cette attitude expectative.

2° On a toujours admis comme une loi de la Providence divine qu'elle ne permet jamais au mal d'avoir *tous* les caractères du bien. Quels seront les signes capables d'avertir les âmes de bonne volonté? On ne peut le dire d'avance; mais il y en aura. La sagesse et la bonté de Dieu l'exigent. Dès lors si l'examen d'une révélation a été consciencieux, si l'homme a fait ce qui est possible pour s'éclairer, et que Dieu n'ait laissé percer aucun signe de fausseté, on peut conclure de cet ensemble de circonstances que Dieu veut que nous ayons une croyance probable, parfois même moralement certaine.

62. — **Objection.** Dans ces enquêtes, on peut *toujours* craindre d'avoir laissé échapper une circonstance qui aurait éveillé des doutes sérieux?

63. — **Réponse.** Non; pas toujours, car ces problèmes ont été posés si souvent que les conditions « communément reçues » renferment pratiquement tout ce qui peut être dit sur la matière.

On pourrait vous faire la même objection dans tous les problèmes d'ordre moral; dire, par exemple : Vous êtes arrivé à regarder tel homme comme honnête, grâce à vos longues relations avec lui et à l'opinion générale. Qui sait si vous l'avez observé suffisamment? Ou encore : Les critiques admirent la haute valeur littéraire de tel ouvrage; toutes les règles semblent témoigner en sa faveur. Mais il y en a peut-être une à laquelle on n'a pas pensé, et qui suffirait à faire changer d'appréciation?

Cependant, dans ces questions, tout le monde admet qu'on peut arriver *parfois* jusqu'à la certitude.

64. — Le véritable **inconvénient** de la méthode précédente, c'est de demander beaucoup de temps et de travail. Mais il faut s'y résigner. Certes, il serait beaucoup plus commode de n'avoir à vérifier que deux ou trois caractères, sautant aux yeux, et fournissant un jugement sans appel. De même que, pour décider qu'un livre est un chef-d'œuvre, on aimerait à n'avoir que trois questions rapides à se poser; de même aussi, quand il faut apprécier l'honnêteté d'un autre homme. Mais cet idéal ne peut être réalisé dans les choses d'ordre moral.

65. — D'après l'énoncé ci-dessus, une révélation peut avoir,

comme ensemble, des caractères divins, sans qu'il en soit de même de tous les détails. En effet, les raisons qui établissent la valeur de l'ensemble, ne suffisent pas toujours à justifier ce qui s'y trouve.

66. — Toutefois, jusqu'à preuve positive du contraire, les **petits détails** bénéficient du jugement porté sur l'ensemble. La présomption est en leur faveur.

67. — Pour juger si les **extases** sont divines, on s'inspirera des mêmes principes que pour les révélations, après s'être enquis du caractère de la personne.

Les deux principaux renseignements à se procurer seront les suivants : 1° A quoi l'âme est-elle occupée, pendant qu'elle est ainsi privée des sens. Était-elle captivée par des connaissances intellectuelles, d'ordre supérieur, entraînée par un immense amour? 2° Quel degré de vertu avait-elle avant d'être arrivée à ce degré, et quel grand progrès en est-il ensuite résulté.

Si les réponses sont favorables, les probabilités sont du côté de l'extase divine. Ni le démon, ni la maladie ne poussent l'imitation jusqu'à ce point.

Quant aux effets physiologiques, on ne peut d'habitude en tirer aucune indication. L'aliénation des sens peut fort bien présenter les mêmes apparences dans une extase divine et dans les contrefaçons.

Toutefois il peut s'y ajouter des phénomènes qui écartent l'hypothèse de la maladie et révèlent une cause surnaturelle, divine ou non : la lévitation, les auréoles, etc.

68. — Chez certaines personnes très unies à Dieu, l'étude lente des divers signes de discernement a quelquefois été aidée ou même remplacée par une **intuition surnaturelle.** C'est ce qu'on appelle le don *infus* de discernement des esprits; l'autre est appelé *acquis*.

Scaramelli définit ce don infus : « Un instinct ou une lumière que donne l'Esprit-Saint, pour discerner avec rectitude, en soi ou dans les autres, de quel principe procèdent les mouvements intérieurs de l'âme; si c'est du bon ou du mauvais » (*Discern.*, n° 21).

69. — Dans la vie de quelques pieux personnages, on voit que non seulement ils ont demandé à Dieu, d'une manière générale, de **confirmer par un signe** tel projet, telle révélation; mais ils fixaient eux-mêmes le signe et surtout la valeur qu'ils lui attri-

bueraient comme certitude, disant : Si tel événement a lieu, je le regarderai comme indiquant que Dieu veut telle chose. Peut-on se fier à ce signe?

Laissons de côté le cas très exceptionnel où la demande vient d'une inspiration du Saint-Esprit. Par là même on trouve en soi la certitude que Dieu répondra, au moyen de l'événement.

Supposons les cas ordinaires. Si c'est un miracle véritable qu'on a demandé et qu'il se réalise, Dieu donne par là son approbation (1). Mais le plus souvent il n'écoutera pas notre demande, qui est indiscrète. C'est ainsi que le curé de Lourdes n'obtint pas le signe qu'il désirait. Il avait dit à Bernadette : « Demande à la Dame, comme preuve de la sainteté de ses apparitions, que l'églantier du rocher, desséché par l'hiver, fleurisse en ce mois de février ». L'églantier n'eut pas de fleurs; mais Dieu fit un miracle beaucoup plus utile : une source jaillit.

La B[euse] Angèle de Foligno demanda à Jésus comme preuve de ses apparitions, de lui donner une pierre précieuse ou d'allumer le cierge qu'elle tenait à la main. Notre-Seigneur refusa ce signe miraculeux : « Ce signe que tu demandes ne te donnerait qu'un moment de joie..., mais il laisserait subsister le doute et il pourrait tromper. Je te donnerai un signe meilleur, que tu sentiras sans cesse dans ton âme. Voici en quoi il consiste : tu seras embrasée d'amour divin, et éclairée intérieurement par la connaissance de Dieu. Voilà le signe le plus assuré que j'agis en toi. Je te laisse un amour tel, que ton âme sera ivre, embrasée sans relâche, et que tu supporteras toutes les tribulations par amour pour moi. Si quelqu'un t'offense en paroles ou en actes, tu en seras

(1) On peut regarder comme presque miraculeux le signe que demanda un jour la R[de] Mère Marie de la Providence, fondatrice des Auxiliatrices du Purgatoire: mais elle ne fit cette demande que par obéissance à son directeur, le R. P. Aussant, dominicain. Les circonstances semblèrent prouver que celui-ci avait eu une vraie révélation. Il s'agissait pour la communauté naissante de quitter un local étroit et malsain, et d'acheter enfin une maison. Le directeur dit : « Puisque vous avez tant de confiance en la Providence, priez-la de vous conduire où elle veut. Puis parcourez la rue de Sèvres, la rue de Vaugirard et la rue du Cherche-Midi; mais ne prenez pas la peine de regarder les écriteaux, car *ce sera dans une des rues transversales* que vous trouverez la maison qui vous est destinée. Marchez donc résolument, et lorsque vous entendrez au fond du cœur quelque chose qui vous dira : « Tourne », vous tournerez ». La Mère exécuta l'ordre et ressentit le mouvement intérieur au coin de la rue de la Barouillère. Elle y trouva une maison à vendre et entendit une parole intérieure qui lui assura que ce serait la maison mère. Cela ne l'empêcha pas d'employer les moyens humains, comme de visiter et examiner la maison (*Notice* sur sa vie).

enchantée et tu crieras que tu es indigne d'une telle grâce » (ch. **XXIX**).

70. — Supposons maintenant que l'événement demandé comme signe ne soit **pas miraculeux**. S'il se réalise, les circonstances qui l'accompagnent peuvent montrer la volonté de Dieu avec une forte probabilité, pourvu que préalablement on ait recouru à tous les moyens humains d'information.

Cette dernière précaution apparaît dans la vie de la R[de] Mère Marie de la Providence. Très fréquemment elle a fixé un signe avant de prendre une décision importante, et elle était exaucée à cause de son immense confiance dans la bonté divine. Mais elle agissait ainsi, après avoir beaucoup prié et reconnu l'opportunité de cette décision. La probabilité nouvelle qu'elle sollicitait n'était que la confirmation dernière de plusieurs autres, montrant qu'i était temps d'agir. Parfois ce signe était l'arrivée soudaine de la somme d'argent, ou d'un autre concours, nécessaires à l'entreprise; et alors c'était plus qu'un signe; c'était le moyen de réaliser le projet.

Si l'événement demandé ne se réalise pas, ou si au contraire il se réalise sans avoir été précédé des précautions indiquées, on ne peut conclure. Dieu laissera souvent agir les causes secondes, se tenant pour ainsi dire en dehors. Vous aviez eu l'audace de lui fixer des conditions, sans y mettre les formes voulues; vous l'avez enfermé dans l'alternative sommaire d'un coup de dés, dont vous faites l'équivalent d'une révélation. Il peut se garder d'intervenir.

S[t] Ignace, au début de sa conversion, s'exposa ainsi à faire un choix déplorable, en matière grave. Il voyageait avec un musulman, qui blasphéma la S[te] Vierge. Le saint, encore tout rempli des maximes de la chevalerie, se demanda s'il ne devait pas venger l'honneur de la Mère de Dieu dans le sang du mécréant. Le démon ne pouvait qu'encourager une illusion qui eût fait condamner Ignace comme homicide. Enfin celui-ci décida que, suivant que son cheval prendrait à droite ou à gauche, au prochain carrefour, il fondrait ou non sur l'ennemi. Dieu n'était pas obligé de se plier à cette combinaison; mais, comme il avait des vues sur Ignace, il le protégea. Le cheval alla à gauche, quoique la route présentât des obstacles. Plus tard, mieux instruit de la vie spirituelle, il indiqua des méthodes moins expéditives, mais plus sûres pour découvrir la volonté de Dieu.

CITATIONS

---

§ 1. — Comment le démon pousse parfois à certaines vertus. Signes de son action.

71. — S[te] Thérèse :

1° « Quelquefois le démon nous inspire des desseins qui sont au-dessus de nos forces, afin de nous faire abandonner ce que nous pourrions faire réellement pour le service de Dieu, et afin aussi de nous bercer dans la pensée que nous avons satisfait à tout quand nous avons désiré des choses impossibles » (*Château*, 7, ch. IV).

2° « Voici d'autres marques auxquelles on peut reconnaître l'action de l'ennemi : le dégoût et le trouble s'emparent de l'âme... Si le démon semble lui inspirer quelques bons désirs, ils sont inefficaces, l'humilité qu'il lui laisse est fausse, inquiète et sans douceur » (*Vie*, ch. XXV). En un mot, cette action affaiblit et trouble. Au contraire, l'action divine fortifie et donne la paix.

3° Certaines personnes, « se souvenant de ce qu'elles ont entendu dire sur le prix des larmes, ne voudraient faire autre chose que d'en répandre ; et, loin de les arrêter, elles les provoquent de tout leur pouvoir. *Le démon*, de son côté, *les y excite*, parce qu'il espère que l'état de faiblesse où elles tomberont les rendra incapables de s'appliquer à l'oraison et d'observer la règle » (*Château*, 6, ch. VI).

4° Racontant que, parfois, elle éprouvait une horreur de ses péchés qui la portait au désespoir : « On reconnaît à des marques évidentes que cette *fausse humilité* est l'ouvrage du démon. Elle commence par l'inquiétude et le trouble ; puis, tout le temps qu'elle dure, ce n'est que bouleversement d'esprit intérieur, obscurcissement et affliction de l'esprit, sécheresse, *dégoût de l'oraison et de toute bonne œuvre*. Enfin l'âme se sent comme étouffée, et le corps comme lié, *de sorte qu'ils sont incapables d'agir*. Quand l'humilité vient de Dieu, l'âme reconnaît, il est vrai, sa misère ; elle en gémit, elle se représente vivement, sa propre malice... ; mais cette vue ne lui cause ni trouble, ni inquiétude, ni ténèbres, ni *sécheresse ;* elle répand au contraire en elle la joie, la paix, la douceur, la lumière » (*Vie*, ch. XXX).

72. — S[t] Ignace :

« Dès que le démon nous voit humbles, il s'efforce de nous inspirer une fausse humilité, c'est-à-dire une humilité excessive et vicieuse » (Première Lettre à la sœur Rejadella).

CHAPITRE XXIII

RÉVÉLATIONS ET VISIONS (*suite*). — RÈGLES DE CONDUITE.

§ 1. — Six règles pour le directeur.

1. — *Première règle*. Se résigner à **la lenteur**. Nous avons vu qu'il faut beaucoup de temps et de travail pour arriver à se prononcer sur la vérité des révélations. Il est donc nécessaire qu'au lieu de se presser, le directeur sache longtemps se contenter de jugements provisoires. Il aura à se tenir en garde contre sa propre précipitation, et contre celle de son pénitent. Celui-ci le questionnera sans cesse : « Dites-moi si ces faits extraordinaires viennent vraiment de Dieu, ou si vous en attribuez une partie au moins à mon imagination, etc. »

En pareil cas, on peut répondre : « Ces retards sont inévitables. Tant que la pleine lumière n'est pas faite, ce serait une imprudence d'approuver d'une manière ferme vos visions et vos projets. Peut-être est-ce par votre faute que la lumière reste insuffisante? C'est à vous d'obtenir, à force de prières et de sacrifices, que des signes presque certains nous soient donnés. »

Souvent aussi, le directeur sera poussé à des décisions trop hâtives par des gens bien intentionnés, mais qui ne soupçonnent pas les précautions dont il faut s'entourer. « A quoi bon, diront-ils, laisser ainsi l'opinion en suspens. Prenez donc le parti le plus simple et généralement le plus sûr, en déclarant que Dieu n'est pas l'auteur de ces faits extraordinaires. »

Mais on s'exposerait ainsi à l'illusion. Car il n'y en a pas moins, dit Scaramelli, à prendre les faveurs de Dieu pour des œuvres diaboliques qu'à faire l'inverse (*Discern.*, n° 213).

2. — *Seconde règle.* Ne **pas** manifester d'**admiration** pour ces visions, même *si elles lui paraissent véritables.* Au contraire il montrera qu'elles sont moins estimables que l'union mystique et, surtout, que la pratique des vertus. Il sera ainsi dans le vrai, et aura en même temps l'avantage d'être plus à l'abri des détails interminables et insignifiants.

3. — *Troisième règle.* Traiter la personne avec **douceur.** *Si les visions lui paraissent suspectes,* qu'il ne montre pas durement sa méfiance. Il intimiderait trop le pénitent, ce qui le porterait à cacher des détails importants. Tout en lui avouant ses doutes, il peut montrer une bonté qui le mette à l'aise. Ce n'est peut-être pas la faute de cette personne, si elle se trompe. S[te] Thérèse et S[t] Jean de la Croix recommandent cette douceur (Voir les citations, n° **39**).

Qu'avec prudence cependant, il tâche d'éclairer cette personne sur ces illusions. C'est le moyen de l'en guérir. Mais on l'y confirmera si on repousse ses visions sans explications. Elle se croira victime de préjugés. Sachant que les vraies révélations sont accompagnées d'épreuves, elle se persuadera faussement que réciproquement les épreuves suffisent à prouver la vérité de ses révélations.

En résumé, que le langage du directeur ne soit ni dur ni ironique.

4. — *Quatrième règle.* Tenir compte du **but** auquel tendent les visions et surtout les révélations. Il faut montrer une **défiance** d'autant plus forte qu'il s'agit d'une affaire ayant de plus grandes conséquences.

5. — **Trois cas** peuvent se présenter :

a) Ce but peut être *uniquement* d'augmenter l'amour du voyant pour Dieu, Notre-Seigneur, la Sainte Vierge et les saints. Ce but est bon. Rien n'empêche alors de regarder *provisoirement* ces révélations comme divines et de les accepter après un examen sérieux; mais on se tiendra sur ses gardes, et on vérifiera de temps en temps si ce but reste le seul.

Ainsi on pourra laisser en paix une personne qui, sans être très avancée par ailleurs, croit recevoir souvent la présence intellectuelle de Notre-Seigneur; mais sans révélations.

b) Le but peut être d'*instruire* le voyant. Déjà il faut plus de précautions. Un tel enseignement doit être surveillé.

Il en sera de même s'il y a des prédictions. Il faut avoir de très fortes preuves de leur origine divine, pour permettre qu'on les communique à d'autres qu'au directeur ou aux supérieurs.

c)· Enfin la révélation peut pousser à une entreprise.

C'est ici surtout qu'une grande défiance est nécessaire. Nous avons vu (ch. XXII, **53**), comment l'affaire doit être examinée à la sage lumière de la raison, et soumise à des hommes *prudents* et *instruits*. De la sorte, si on suit le conseil reçu par la révélation, et que, plus tard, celle-ci soit reconnue fausse, on n'aura pas à regretter l'œuvre entreprise. Son seul rôle aura été de *suggérer* une idée; on l'aura acceptée, mais comme on l'eût fait d'une personne ne présentant ni autorité, ni garantie spéciales. Elle est seulement l'*occasion* des décisions que l'on prend (1).

6. — En réalité, l'Église n'a pas procédé autrement pour instituer certaines **fêtes ou dévotions** ayant leur point de départ dans une révélation. La révélation elle-même reste ainsi à l'état de pieuse croyance, n'ayant rien d'obligatoire. Mais ce qui en est sorti est utile aux âmes; c'est là ce que cherche l'Église.

7. — Cette **réserve de l'Église** apparaît dans l'institution de la Fête du Saint-Sacrement. Urbain IV en expose les motifs dans une bulle spéciale, et c'est seulement vers la fin qu'il fait une allusion vague et très brève aux révélations qui avaient demandé cette fête (voir ch. XXII, **24**). Elles n'ont là qu'un rôle accessoire.

Le culte public rendu au Sacré-Cœur a été provoqué par les révélations de la B[euse] Marguerite-Marie. Mais il avait en soi tout ce qu'il fallait pour être approuvé; de sorte que les révélations n'ont fait qu'en suggérer l'idée. Il n'en est même pas fait mention dans la messe de la fête.

En 1832, la médaille miraculeuse se répandit, à la suite des visions de la sœur Labouré; mais en faisant abstraction du jugement qu'il fallait porter sur ces visions. On se contenta de constater que cette dévotion était bonne en soi. Il en fut de même en 1846 pour le scapulaire de la Passion, dû aux révélations de la sœur

(1) S[t] Jean de la Croix, à propos des paroles intellectuelles : « La doctrine la meilleure et la plus saine, est de *ne tenir aucun compte* de ces paroles, malgré leurs excellentes apparences; mais de se gouverner en tout par les lumières de *la droite raison*, et par les enseignements quotidiens de la sainte Église » (*Montée*, l. II, ch. XXX).

Andriveau (ch. XXII, **25**). Pie IX l'approuva immédiatement, sans exiger aucune enquête officielle sur son origine.

Lorsqu'en juin 1899, Léon XIII consacra publiquement l'humanité tout entière au Sacré-Cœur, ce fut à la suite des demandes que lui avait adressées la Mère Marie du Divin Cœur, supérieure du Bon-Pasteur de Porto. Mais il ne voulut pas que sa décision fût fondée sur les révélations de cette sœur. Le cardinal Mazzella et la Congrégation des Rites s'appuyèrent uniquement sur des raisons théologiques (1).

8. — La vie de la **sœur Andriveau** nous fournit une **contre-épreuve** intéressante des motifs qui font agir l'Église. Elle avait présenté une autre proposition qui n'a pas été écoutée, quoiqu'elle la crût, comme l'autre, fondée sur une révélation (Lettre du 25 avril 1849). Mais l'idée ne parut pas sage. D'après la sœur, Notre-Seigneur désirait que Pie IX établît une fête de la Passion pendant la semaine de Pâques. Il y avait de sérieuses raisons de voir là une illusion, car il est dans l'esprit de l'Église de laisser à certaines périodes de l'année leur caractère distinctif de pénitence ou de joie. Au temps de Pâques, on se réjouit de la Résurrection; il eût fallu revenir soudain aux sentiments de pénitence et de compassion; et cela, quand on venait d'y employer tout le carême et la semaine sainte. Cette illusion, du reste, s'explique par la préoccupation de la Passion, qui a dominé toute la vie de la sœur Andriveau.

9. — Cette même conduite de l'Église se montre aussi à propos de certains **pèlerinages** qui ont pour origine un fait regardé comme historique, par exemple, ceux de Lourdes, la Salette, Pontmain, Lorette, ou l'apparition de saint Michel au mont Gargan, etc.

Dans ces cas, le pape approuve ou encourage le pèlerinage, mais sans garantir par son infaillibilité le fait historique. Aussi il n'est pas obligatoire d'y croire. Ce fait est regardé comme appuyé sur un témoignage humain aussi probable qu'une foule d'autres. La critique peut s'y exercer. Ce que l'Église donne comme but de la dévotion du pèlerinage, c'est le saint lui-même qui y est honoré. Cet hommage et ces prières ne sont point exposés à l'illusion.

(1) A cette occasion, Léon XIII dit qu'il recevait souvent des lettres de ce genre, écrites d'ordinaire par des personnes exaltées (*Vie*, par Mgr de T'Serclaes, t. III).

10. — Beaucoup de **congrégations religieuses** ont été fondées à la suite de révélations. Mais celles-ci n'ont été qu'un accessoire, une excitation à entreprendre une œuvre qui, considérée en soi, était jugée digne d'être faite, et répondant à quelque besoin nouveau.

11. — **Ste Thérèse** ne voulut pas, dans une circonstance grave, que ses conseillers fussent influencés dans une décision par ses révélations. Il s'agissait de faire un vrai coup d'état, de rompre avec son ancien monastère d'Avila, et de fonder dans la même ville une maison rivale, où l'on inaugurerait la réforme. La sainte voulut avoir l'avis d'un savant dominicain, le P. Ybanez. Il commença par trouver que cette idée était une folie, mais devint bientôt son soutien. « Elle lui fit connaître les motifs qui l'avaient décidée à s'engager dans cette entreprise ; sans parler toutefois de l'ordre qu'elle avait reçu de Notre-Seigneur, ni de ses révélations ou autres faveurs surnaturelles » (*Histoire*, par une carmélite de Caen, t. I, ch. XII).

Un hagiographe moderne s'étonne de ce que dans cette conjoncture, et pendant un certain temps, le P. Balthasar Alvarez, confesseur de la sainte, n'ait osé prendre aucune décision, ni dans un sens ni dans l'autre. Mais, outre que son supérieur l'empêchait alors de se compromettre dans une entreprise très critiquée, lui-même n'était pas fixé sur toutes les grâces dont sa pénitente lui parlait. Maintenant que Thérèse est canonisée, il nous est facile de donner tort à ses contradicteurs. Mais en ce moment elle n'était que la sœur Thérèse. On se méfiait de sa voie extraordinaire, et avec d'autant plus de fondement qu'en Espagne, on se plaignait alors, suivant l'expression de la Fuente, « d'une épidémie de béates fanatiques et hallucinées » (*Fac-similé* du manuscrit de la *Vie*, ch. XXIII, note). Que ferions-nous, de nos jours, en pareille occurrence?

12. — Comme contraste avec cette prudence de Ste Thérèse et de ses directeurs, rappelons avec quelle facilité déplorable Mme **Guyon** crut à ses propres révélations et à sa mission prétendue divine, facilité qui fut imitée par le P. Lacombe et Fénelon, qui devinrent ses directeurs ou plutôt ses associés. Il en résulta pour eux des conséquences très fâcheuses.

Le P. Lacombe qui, à Rome, s'était imprégné des idées de Molinos, ne pouvait qu'abonder dans les idées quiétistes de Mme Guyon. Tous deux se crurent appelés à un apostolat extraordinaire (1681).

« Je sentis, dit-elle, mon âme marquée d'une mission semblable à celle des apôtres, lorsqu'ils reçurent le Saint-Esprit » (*Vie*, par elle-même, t. II, p. 16). Pendant sept ans, ils se mirent à prêcher le quiétisme de tous côtés, en Suisse, à Turin, à Grenoble (où Mme Guyon essaya en vain de gagner les Chartreux, qui pourtant consentirent à l'écouter), Verceil, Marseille et Paris. L'association cessa en 1688, quand, par ordre du roi, le P. Lacombe fut enfermé à la Bastille et subit une série d'épreuves qui le menèrent à la folie.

Un an environ après cette séparation, Mme Guyon s'empara rapidement de l'esprit de Fénelon, qui avait trouvé ses livres admirables. Elle fit sa connaissance chez Mme de Béthune, aux environs de Versailles : « Je fus tout d'un coup occupée de lui avec une extrême force et douceur. Il me sembla que Notre-Seigneur *me l'unissait très intimement* et plus que nul autre... Il me fut demandé par l'esprit qui parle à l'intérieur un consentement pour cette union : je le donnai. Alors il me parut qu'il se fit de lui à moi *une filiation spirituelle.* » Ces rêveries furent funestes à tous deux. Fénelon adopta, en les rendant plus subtiles, plusieurs idées fausses de Mme Guyon ; sa vie en fut profondément troublée et dix ans après, il vit condamner ses *Maximes des saints*. De son côté, Mme Guyon, se sentant soutenue et excusée par un théologien si habile, devenu archevêque en 1695, déclarait qu'évidemment, on la condamnait, faute de la bien comprendre.

12. — Prétentions *de certaines voyantes.* Souvent, elles n'admettent pas qu'il faille d'autres preuves que leur conviction personnelle, ou que le ton de piété qui règne dans leurs révélations. Parfois même, désespérant de vaincre autrement ce qu'elles appellent votre aveuglement, elles vous apportent une nouvelle révélation qui vous menace de la colère divine. Mais celle-là n'est pas plus prouvée que les précédentes.

Me trouvant un jour sous le coup de ce genre de menaces, je répondis tranquillement : « De telles paroles sont un signe que vos révélations ne viennent pas du ciel. L'esprit qui vous parle ne connaît pas mes dispositions intérieures. Il ignore que je veux *sincèrement* obéir à Dieu, et que, si je suis difficile en fait de preuves, c'est *par devoir*, pour éviter l'illusion. Dieu ne peut menacer un homme qui agit par de tels motifs; il devrait le faire, au contraire, si je commettais l'imprudence de vous croire sur

parole. De plus, c'est vous qu'il devrait blâmer, car si je manque de preuves, c'est parce que vous ne me donnez pas celle de la sainteté. »

L'esprit révélateur (si tant est qu'il y en eût un) sentit qu'il avait été maladroit. Dans la vision suivante, il se mit de mon côté, déclara que j'avais cent fois raison et que j'étais vraiment un saint. Il promit, mais *pour plus tard,* des preuves *irrésistibles.* — Je les attends encore; et pourtant la voyante a quitté la terre!

14. — **Autre exemple.** J'ai entendu parler de trois voyantes, vivant à notre époque, et qui, chacune dans leur couvent, avaient su faire croire à leurs soi-disant révélations, sans chercher à en apporter de preuves valables. On avait la naïveté de les consulter sur toutes les affaires; de sorte qu'elles s'étaient emparées pratiquement du gouvernement de leur maison. De là une source de désordres et d'imprudences.

Quelle ignorance il faut avoir de la vraie mystique, pour consentir à ce gouvernement *par oracles,* qui ne tolère aucune objection!

15. — *Cinquième règle :* s'attacher aux **vues surnaturelles.** Que le directeur se préoccupe de travailler à la sanctification de son pénitent. Qu'il en revienne toujours à cette question : Quel profit avez-vous tiré des paroles que vous croyez avoir entendues?

Quand même il n'aurait pas discerné la nature des révélations, il aura du moins atteint de la sorte un but très pratique, et plus important; il se maintient ainsi sur un terrain très sûr.

Souvent les faux voyants ne s'intéressent guère à ce genre de conseils. Ils finissent même par chercher un autre directeur, plus crédule et moins préoccupé de leur sainteté. Tant mieux! on sera délivré d'une perte de temps.

16. — *Sixième règle :* éviter certains **pièges.** *Le premier* est de **se laisser dominer.** Que le directeur se tienne en garde contre certaines prophétesses qui, rêvant quelque grande entreprise, et voyant leur impuissance personnelle, ont l'idée de **s'associer leur directeur.** Elles lui déclarent que le ciel l'a choisi; ce qui est très flatteur. Elles se réservent habilement les communications divines, plus en rapport, disent-elles, avec l'obscurité où doit rester une femme; le prêtre aura le travail extérieur retentissant, les grosses besognes. En réalité, elles laissent au prêtre

le rang inférieur; *il n'a qu'à obéir*. La voyante préfère commander, tout en protestant qu'elle en est désolée, et qu'en réalité ce n'est pas à elle, mais à Dieu qu'on se soumet (1). De plus, elle arrive souvent par là à compromettre le prêtre.

Ce qui est suspect ici, ce n'est pas de s'aider par la prière et l'action; bien des saints ont eu besoin de recourir à une coopération. C'est qu'on ait l'esprit de domination, c'est qu'on réduise le directeur en servitude, qu'on lui demande d'abdiquer sa raison pour s'incliner devant les révélations autoritaires d'une autre personne, parfois d'une ignorante.

17. — *Second piège*. Il doit veiller aussi à ce que la voyante ne l'entraîne pas dans le sentimentalisme, dans le **romanesque**. Il y a des personnes tourmentées du besoin d'affection. N'y trouvant pas d'issue dans l'ordre naturel, ou ne se permettant pas d'en chercher, elles se tournent instinctivement du côté surnaturel. Elles rêvent je ne sais quelles « unions d'âmes », les déclarant inspirées de Dieu, tandis qu'elles sont simplement ridicules et *ne mènent à rien*. On prétend s'entraîner mutuellement aux sommets de l'amour divin. Le point d'arrivée, c'est souvent l'amour humain, ou plutôt, dès le premier instant, c'était cette tendance profane, violente et aveugle, qui cherchait habilement à se satisfaire. Elle se couvrait d'un masque; on n'a pas su la reconnaître. Défions-nous du sentimentalisme, quel qu'en soit le prétexte.

S[t] Bonaventure décrit en termes fort vifs le danger des familiarités débutant par « la charité et la dévotion » (*Du progrès des religieux*, l. II, ch. v; cité aussi par Scaramelli, *Discernement*, n° 248). Voir aussi Angèle de Foligno, ch. LXIV.

(1) J'ai vu plusieurs exemples d'essais de ce genre. Une de ces voyantes m'assura que j'avais une mission magnifique : la Providence devait me mener à Jérusalem, et là, avec l'aide, bien entendu, de cette personne, je devais ramener à la vraie religion les Juifs de tout l'univers. Quelle offre engageante! Être chargé de renouveler le monde et de mettre fin aux luttes de l'antisémitisme! Seulement j'avais à me résigner pendant longtemps à ne recevoir les ordres divins que par cette nouvelle Egérie. En résumé, il fallait *commencer par obéir*, et se laisser mener comme un enfant; puis plus tard, bien plus tard, en être récompensé. C'était là un marché de dupes.

Une autre dont on m'a parlé avait inventé une « maternité d'âmes » qui lui permettait de se mêler de toutes les petites affaires de ceux qu'elle appelait tendrement ses enfants.

§ 2. — Sept Règles pour les personnes qui croient recevoir des révélations ou visions.

18. — Pour discerner *la source* de ces révélations, voir le chapitre précédent. — Voici d'autres règles pratiques :

19. — *Première règle.* Tout soumettre à un bon **directeur** (voir ch. XXVI). S[t] Ignace compare Satan à un séducteur qui veut tenir secrètes ses tentatives, et se décourage si elles sont connues (*Règles du discernement des esprits*, I, 13). Voir encore S[t] Jean de la Croix, sur la nécessité de vaincre la répugnance à s'ouvrir : *Montée*, l. II, ch. XXII.

Toutefois S[te] Thérèse donne une direction plus large dans le cas où il s'agit de visions intellectuelles et non de révélations; lorsque, de plus, cette voie a été examinée et approuvée et qu'il ne se passe rien de nouveau. « Après avoir pris, dit-elle, l'avis d'hommes capables, cette âme doit se tenir en repos et *n'en plus parler* [de ses grâces] *à qui que ce soit* » (*Château*, 6, ch. VIII).

Onze ans auparavant, dans le livre de sa *Vie*, la sainte semblait donner l'enseignement contraire. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Car il s'agissait alors de paroles intérieures, c'est-à-dire de révélations; puis c'était le moment où, bien loin d'approuver sa voie nouvelle, les savants s'accordaient presque tous à la condamner. « Dans ces commencements », l'un de ses directeurs lui dit qu'on pouvait regarder comme prouvé que les paroles surnaturelles qu'elle entendait venaient de Dieu. Dès lors, conclut-il, « il vaut mieux ne plus en parler à personne, et garder là-dessus le silence ». Notre-Seigneur dit à la sainte « qu'elle avait été très mal conseillée » et qu'en agissant ainsi « elle pourrait plus d'une fois se tromper » (*Vie*, ch. XXVI).

Voir le chapitre XXVI, sur les directeurs.

20. — *Seconde règle.* **Se défier** des révélations, d'une manière générale, et se persuader que cette voie est très sujette aux illusions de l'imagination ou du démon. Même si la vision paraît divine, se défier de l'*interprétation* qu'on en donne; craindre d'y avoir *mêlé* des idées personnelles (Voir S[t] Jean de la Croix, *Montée*, l. II, fin du ch. XXIX).

21. — **Exemple** de sage défiance. La B[euse] Marguerite de

Ravenne et sa compagne, la Bse Gentilis (XVIe siècle) avaient de nombreuses révélations; mais elles protestaient qu'elles n'y attachaient aucune importance et qu'il fallait seulement en croire ce qu on sait déjà par l'enseignement de l'Église (Bolland.; pour l'une, 23 janvier, *1re Vie*, n° 9; pour l'autre, 28 janvier, *1re Vie*, n° 16). Et pourtant l'action du Saint-Esprit se montrait en elles par des prédictions réalisées et des miracles.

22. — *Troisième règle.* **Ne pas demander ni désirer** ce genre de grâces (1); toujours pour cette raison qu'elles prêtent beaucoup à l'illusion. « Je crois, dit St Jean de la Croix, que l'âme *disposée à admettre* ces sortes de communications ne saurait éviter d'y être souvent trompée » (*Montée*, l. II, ch. XXX).

23. — Certaines personnes, trop ardentes, oublient cette règle quand elles connaissent une extatique (voir ch. XXII, **21**) ou une personne passant pour avoir quelquefois des lumières extraordinaires. Elles ne se contentent pas de leur demander le secours de leurs prières, ou de faire appel humainement à leur sagesse et à leur expérience, pour en faire obtenir des conseils. C'est une révélation proprement dite qu'elles sollicitent : « Quand vous serez en extase, *informez-vous* de ce qui arrivera dans cette circonstance, ou de la décision qu'il me faudra prendre ». Ces **consultations** sont **imprudentes**. Elles exposent à des réponses erronées, dues à l'imagination de l'extatique.

Qu'on se contente d'exprimer le désir d'être éclairé du ciel, mais par un moyen quelconque; c'est à Dieu seul de juger si une révélation est utile; si c'est son bon plaisir, il la fera. Et encore, il ne faudra l'accepter que sous bénéfice d'inventaire. La confiance pourra être plus grande, si le voyant a donné beaucoup de preuves qu'il est inspiré de Dieu.

C'est ainsi que nombre de personnes ont pu sagement interroger le curé d'Ars. Une longue expérience montrait qu'on pouvait se fier à ses réponses. Puis, on ne lui demandait pas brutalement

(1) Les spirites ont la pratique diamétralement contraire. S'ils évoquent les âmes des morts, c'est pour leur demander des *informations* ou des conseils. Du reste, leur curiosité est rarement satisfaite. Généralement les réponses n'apprennent rien qui ne soit connu d'avance, ou elles affirment des faits invérifiables. Souvent encore elles sont vagues ou contradictoires, quand il s'agit de questions difficiles de science ou de philosophie. Les esprits (si tant est que le médium ne soit pas seul à intervenir) ont des échappatoires commodes, par exemple, quand ils se contentent de dire que ces mystères surpassent l'entendement humain. C'est là un mince résultat.

des révélations, mais une *direction*, qui, dans une mesure mal définie, pouvait être humaine.

C'est ainsi encore qu'au XVII[e] siècle, le P. Eudes, le P. de Condren, M. Olier et les fondateurs de Saint-Sulpice, recherchaient les entretiens de Marie Rousseau, très sainte femme, veuve d'un marchand de vin de Paris. « Quoique cette pauvre femme, dit M. Olier, soit d'une basse naissance, elle est toutefois la lumière et le conseil des personnes de Paris les plus illustres par leur extraction et des plus élevées en grâces et en vertus » (*Vie* de M. Olier par M. Faillon, t. I, 4[e] édition, part. I, l. VIII, n° 17, p. 340). « Je ne dirai pas l'effet de ses paroles... Quand elle est consultée, elle répond de la manière la plus simple, sans expliquer les choses, ni détailler les raisons extérieures qui peuvent les persuader... Elle dit simplement : Dieu veut qu'on agisse de telle façon. Quelquefois elle a donné des avis contraires à ceux des personnes les plus éclairées, sans pouvoir expliquer autrement les motifs de ses réponses, et l'*expérience* a toujours montré qu'après avoir bien examiné les choses à loisir, ces personnes se voyaient obligées de revenir à son sentiment » (*ibid.*, l. VIII, note 10, p. 369).

Cette dernière phrase montre que l'on contrôlait les dires de Marie Rousseau, au lieu de la croire aveuglément ; et par suite qu'on n'avait pris confiance que peu à peu. L'historien de M. Olier le prouve, du reste, par des faits (*ibid.*, l. X, n° 3, p. 438). Marie Rousseau était elle-même d'une grande réserve. Connaissant prophétiquement qu'un groupe de prêtres était destiné à fonder l'œuvre des grands séminaires et à réformer la paroisse Saint-Sulpice, elle refusa pendant dix ans de s'associer à cette entreprise, quoique Dieu l'en pressât. Ses résistances persistèrent jusqu'à ce que son directeur, le P. Armand, jésuite, lui fît mettre par écrit son consentement (*ibid.*, l. VII, n° 22, p. 302).

24. — *Quatrième règle.* Dans les commencements au moins, faire doucement son possible pour **repousser** les révélations et en détourner sa pensée.

Je dis : doucement; car il ne faut pas aller jusqu'à perdre la paix de l'âme et troubler son oraison. Si l'on ne peut pas faire mieux, qu'on garde cette règle à l'état de simple tendance.

Je dis aussi : dans les commencements au moins (voir une citation de S[te] Thérèse, **26**, 1°) ; c'est-à-dire tant qu'un directeur savant et prudent n'a pas jugé qu'on peut avoir confiance. Et il a été ex-

pliqué ci-dessus (5) qu'il peut, sans beaucoup tarder, montrer provisoirement cette confiance, si ces faits extraordinaires ont *uniquement* pour but de pousser à l'amour de Dieu, à l'abnégation et aux autres vertus. Il sera plus lent s'il y a un enseignement, des prédictions et surtout des œuvres difficiles à entreprendre.

Si on a de temps en temps des vues prophétiques, on pourra cesser de les repousser quand on aura bien constaté qu'elles se vérifient exactement et qu'elles n'ont pas d'inconvénient. Toutefois il faudra continuer à se tenir sur ses gardes. L'illusion est facile.

Même avec ces restrictions, la règle précédente peut paraître sévère. Elle est pourtant enseignée avec force par plusieurs saints, tels que S[t] Ignace (Bolland., 31 juillet, *Prélimin.*, n° 614), S[t] Philippe de Néri (Bolland., 26 mai, *2e Vie*, n° 375), S[t] Jean de la Croix (*Montée*, l. II, ch. XI, XVI, XVII, XXIV), et S[te] Thérèse (voir les citations).

La raison principale est celle qui domine toute cette matière : Le danger d'illusion. « Le démon, dit S[t] Jean de la Croix, tressaille de joie en voyant une âme *accepter volontiers* les révélations, et même aller au-devant. Il trouve dans cette disposition de fréquentes occasions de lui glisser le poison de l'erreur et de la détourner autant que possible de la vie de la foi. Celui qui les souhaite tombera dans de graves illusions » (*Montée*, l. II, ch. XI).

Le saint ajoute deux autres raisons : la première, qui en réalité tire sa valeur de la précédente, c'est qu'on se délivre ainsi « du travail nécessaire pour discerner les vraies visions des fausses », ce qui est « une perte de temps et une source d'inquiétudes » (*ibid.*, ch. XVII). En agissant autrement, « les directeurs s'exposent, eux et les âmes qu'ils dirigent, à des dangers et à des sollicitudes sans nombre » (*ibid.*).

L'autre raison s'applique aux communications qui ne sont pas purement intellectuelles; c'est que « si l'on ne renonce pas à ces faveurs, elles font obstacle à la vie de l'esprit; l'âme s'y arrête et cesse de prendre son essor vers l'invisible » (*ibid.*, ch. XI) (1).

(1) « Il est impossible à l'âme de parvenir en cette vie à la sublimité de l'union d'amour par le seul moyen des espèces sensibles... Quand l'âme y est parvenue, Dieu ne se communique plus à elle sous le voile des visions imaginatives, des similitudes ou des figures. Il lui parle bouche à bouche [comme à Moïse], c'est-à-dire que son essence pure et simple, devenue dans l'effusion de son amour comme la bouche même de Dieu, s'unit à l'essence pure et simple de l'âme, au moyen de la

S[t] Jean de la Croix redouble de sévérité s'il s'agit de visions ou paroles s'adressant aux sens corporels : « Il faut, dit-il, les fuir absolument, sans *examiner* si elles dérivent d'un bon ou d'un mauvais principe » (*Montée*, l. II, ch. XI).

Quand on tâche ainsi de repousser une révélation, on ne prétend pas, par là, affirmer qu'elle est fausse, au moins en partie ; on suppose seulement qu'on n'a pas la certitude du contraire. Par suite, il n'y a pas lieu de tomber dans le trouble et de se regarder comme ayant mérité quelque illusion, comme châtiment du ciel. Il ne faut pas voir la situation si en noir. Tout se réduit à prendre une mesure de prudence, sans préjuger la question de fond.

25. — Première objection. Si la révélation vient de Dieu, il s'irritera en voyant qu'on la repousse. C'est un manque de respect.

26. — Réponse. S[t] Philippe de Néri et S[t] Jean de la Croix déclarent le contraire. Cette conduite est inspirée non par le mépris, mais par la prudence (*ibid.*, ch. XI, à propos des visions extérieures). Bien plus, ce rejet est une source de grâces : « Si l'âme pratique sous ce rapport l'abnégation et le véritable dépouillement, le démon cesse d'agir, à la vue de l'inutilité de ses efforts, et Dieu *augmente ses faveurs* dans ce cœur libre et dégagé ; *il l'élève* et l'initie à de grandes choses... Si la fidélité de l'âme est soutenue, le Seigneur ne laissera pas tarir la source de ses grâces ; il la conduira ainsi peu à peu jusqu'à l'union et la transformation divine » (*ibid.*).

27. — Seconde objection. Si on rejette une vision, on se prive du fruit intérieur qu'elle devait apporter ; de plus, quand elle ordonne d'exécuter une œuvre extérieure, le bien qui devait en résulter ne se fait pas.

28. — Réponse. Pour le fruit intérieur, S[t] Jean de la Croix assure qu'il ne sera jamais perdu, car « toutes les communications divines produisent *instantanément* leur effet dans l'esprit, sans laisser à l'âme le temps de délibérer si elle doit les accepter ou les

volonté, qui est la bouche de l'âme, avide d'attirer en elle l'esprit d'amour. On le comprend, pour réaliser ce dessein merveilleux, *il faut renoncer* avec constance et générosité aux [autres] grâces extraordinaires et aux *connaissances particulières* » (*ibid.*, ch. XVI). « L'action des sens et des connaissances qui en résultent sont des connaissances d'enfant. Donc si l'âme voulait toujours y être assujettie, elle resterait à l'état d'enfance... S'attachant à l'écorce des sens, elle ne parviendrait jamais à la substance de l'esprit... L'âme doit donc *laisser de côté* le moyen sensible, que Dieu lui-même ne lui donnerait pas, si elle était capable de recevoir ces faveurs spirituellement, par une voie tout étrangère aux sens » (*ibid.*, ch. XVII).

rejeter ». Il en est ainsi, même pour les visions extérieures si elles viennent de Dieu : « Avant d'agir sur le corps, elles produisent de prime abord leur effet spécial dans l'âme, indépendamment de sa volonté » (*ibid.*, et ch. XVI, XVII).

Si la révélation a pour but de nous instruire, Dieu a bien d'autres moyens de nous faire connaître sa pensée.

29. — Quant aux **actions extérieures** conseillées par une révélation, on ne prétend pas qu'il faille y renoncer, quand on dit de rejeter la révélation elle-même. Il suffit qu'on ait par ailleurs de bonnes raisons de les entreprendre.

30. — Il y a seulement **deux précautions** à prendre : *a*) se décider, principalement au moins, par la valeur de ces raisons (**4**) ; il faut même le faire uniquement, si la révélation ne paraît pas très certaine. *b*) Imiter S[te] Thérèse (**27**), en ne présentant pas aux autres le motif qu'on a eu une révélation. De la sorte, on ne sera pas tenté de prendre avec eux le ton de commandement, comme parlant au nom de Dieu. De plus, on augmente ainsi ses chances de succès. Car les auditeurs seraient effrayés qu'on leur demandât préalablement la foi dans une vision ; ils exigeraient très sagement que l'on commençât par justifier cette prétention ; ce qui est presque toujours impossible. Enfin le voyant évitera une grande cause de trouble, à savoir les discussions aigres ou violentes avec ceux qui contestent son inspiration ; et ils seront toujours nombreux.

31. — Notons aussi que le rejet des visions ne doit pas porter sur celles qui sont **indéiques**, celles de la Divinité. Car celles-ci ne sont qu'une espèce d'union mystique. Il s'agit des visions exdéiques, celles des êtres créés. S[t] Jean de la Croix, si sévère pourtant pour les visions, note expressément cette exception : « Les connaissances qui ont pour objet le créateur... et le manifestent en lui-même... nous donnent une très sublime idée des attributs divins... C'est là une pure contemplation... Ces connaissances sublimes et amoureuses sont propres à l'état d'union ; *elles sont l'union même*... C'est Dieu lui-même que l'âme ressent et qu'elle goûte... On ne doit pas dire qu'*il faille rejeter* ces connaissances comme les autres, puisqu'elles forment déjà une partie de l'union bienheureuse vers laquelle nous essayons de diriger l'âme. Et c'est dans ce but que nous lui apprenons à se détacher de toutes les autres faveurs » (*Montée*, l. II, ch. XXVI).

32. — *Cinquième règle.* Si on croit qu'une apparition corporelle de Notre-Seigneur ou des saints est due au démon, ne pas aller jusqu'à l'injurier ou lui donner des **signes de mépris**, pas plus qu'on ne le ferait pour une sainte image, qui aurait été peinte par un scélérat (Voir Scaramelli, Tr. 4, n°s 56, 68 ; et Ste Thérèse, *Fondations,* ch. VIII, *Château*, 6, ch. IX).

Toutefois St Philippe de Néri admettait et appliquait la doctrine contraire (Bolland., 26 mai, 2e *Vie*, n° 374 et suiv.). Mais, dans l'une des deux circonstances où il a ordonné de cracher au visage de l'apparition, il semble bien qu'il avait su par révélation qu'il s'agissait d'une apparition diabolique. Alors le cas n'est plus le même que s'il restait des doutes.

33. — Que faire **si le directeur ordonne** ces gestes de mépris? — Ici il y a deux opinions. D'après la première, il faut obéir. Car on doit agir ainsi quand il n'y a pas de péché ; or c'est le cas, puisque dans l'intention du voyant, le signe de mépris s'adresse non au saint ou à son image, mais au démon qui est soupçonné d'être présent. Ste Thérèse se soumit ainsi à son directeur, et Notre-Seigneur lui dit : « Tu fais bien d'obéir » (*Vie*, ch. XXIX). La Sainte Vierge tint le même langage au B^eux François Ferrari, disciple de St Philippe de Néri.

Malgré l'encouragement qu'elle avait reçu du ciel, Ste Thérèse adopta à la fin de sa vie l'opinion opposée, à savoir qu'il est permis et plus convenable de ne pas obéir. « Je pense, dit-elle, qu'on doit faire d'humbles représentations au directeur ; et s'il insiste, ne point lui obéir en cette circonstance » (*Château*, 6, ch. IX).

34. — *Sixième règle.* Si, malgré soi, on reçoit des visions, se préoccuper avant tout d'en tirer parti pour **son avancement** dans la vertu. Car si elles viennent de Dieu, on aura ainsi atteint le seul but qu'il se propose. Dans le cas contraire, elles ne peuvent nuire.

Ste Thérèse dit : « Le bien n'est pas dans la vision, mais dans celui qui, en la recevant, en profite avec humilité, ou n'en profite pas par défaut de cette vertu. Quand une âme est véritablement humble, une vision, vînt-elle de l'esprit de ténèbre, *ne peut lui causer aucun dommage.* Mais aussi quand l'humilité lui manque, une vision, eût-elle Dieu pour auteur, *ne lui apportera aucun profit* » (*Fondations,* ch. VIII).

Le V^ble Louis du Pont raconte que, lorsque le P. Jean del Campo

était au noviciat, il recevait des visions. Un jour, il demandait avec angoisse s'il n'était pas le jouet de son imagination. Il entendit le Sauveur lui adresser ces paroles : « Quand tu as faim, si l'on te donne une branche d'arbre chargée de fruits, que fais-tu? » — « Je mange les fruits et je jette la branche, répondit-il. » — « Eh bien, reprit Notre-Seigneur, agis de même avec les visions. Manges-en les fruits, qui sont l'humilité, la patience et les autres vertus; et quelle que soit la vision, ne t'en mets plus en peine » (*Ménologe* du 11 août).

35. — *Septième règle.* Montrer beaucoup de calme, de **patience**, si les supérieurs ne permettent pas d'exécuter les entreprises que l'on croit inspirées par le ciel, ou révélées. Celui qui, en face de ces oppositions, s'irrite ou se décourage, montre qu'il a peu de confiance dans la puissance de Dieu, et peu de conformité à sa volonté; il fera bien d'attribuer son insuccès à ces mauvaises dispositions.

Si Dieu veut que le projet réussisse, il saura faire évanouir soudain les obstacles, au moment qu'il a fixé. Ce moment est peut-être éloigné; peut-être même votre plan ne sera réalisé que par vos successeurs. Qu'importe? pourvu que le bien se fasse? Du moins vous y aurez contribué par vos efforts et vos prières, et vos intentions seront éternellement récompensées.

CITATIONS

---

§ 1. — On doit faire son possible pour écarter les révélations, au moins au début.

26. — S[te] Thérèse :

1° « Il y a toujours sujet de craindre en semblables choses, jusqu'à ce qu'on soit assuré qu'elles procèdent de l'esprit de Dieu. C'est pourquoi je dis que, *dans les commencements*, le mieux est *toujours de les combattre*. Si c'est Dieu qui agit, cette humilité de l'âme à se défendre de ses faveurs *ne fera que la mieux disposer à les recevoir*, et plus elle mettra ces faveurs à l'épreuve, plus elles augmenteront » (*Château*, 6, ch. III).

2° « Je n'ai point appris où est situé le paradis terrestre... Je n'ai jamais demandé au Seigneur l'intelligence de telle ou telle chose, et *je n'oserais le faire*. J'aurais trop peur, je le répète, d'être dupe de mon *imagination*, et que le démon ne me trompât » (2[e] *Lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

3° Sur les apparitions de Notre-Seigneur. « Voici un avis, selon moi très important. Lorsque vous savez ou que vous entendez dire que Dieu accorde ces faveurs à quelques âmes, ne lui *demandez* jamais, et ne *souhaitez* jamais qu'il vous conduise par la même voie. Cette voie est bonne sans doute, et vous devez en faire grande *estime*, et la *respecter* beaucoup; mais il ne convient ni de la *demander* ni de la *désirer* » (*Château*, 6, ch. IX).

La sainte donne notamment les deux raisons suivantes : 1° On ouvre une porte aux illusions du démon : « Lorsqu'on forme de tels souhaits, on est déjà trompé ou en grand danger de l'être. »

2° On s'expose aussi aux illusions de l'imagination : « Lorsque le désir est violent, il entraîne avec lui l'imagination; et ainsi l'on *se figure voir et entendre* ce qu'on ne voit et ce qu'on n'entend point; de même que l'on songe la nuit à ce qu'on a vivement désiré pendant le jour. »

Pour répondre à une objection, la sainte ajoute : « Quant à ce qui est de mériter davantage, Notre-Seigneur ne le fait pas dépendre de ces sortes de grâces [les apparitions], puisqu'il y a plusieurs personnes saintes qui n'en ont jamais reçu aucune, et d'autres qui ne sont pas saintes qui en ont reçu. »

§ 2. — Ne pas régler ses actions sur les révélations, mais sur de bonnes raisons.

37. S[te] Thérèse :

1° Parlant d'elle-même : « *Jamais* cette personne *n'a réglé sa conduite* sur ce qui lui avait été inspiré dans l'oraison ; bien plus, quand ses confesseurs lui disaient d'agir autrement, *elle leur obéissait* sans la moindre répugnance, et les instruisait de tout ce qui lui arrivait » (*1re Lettre* au P. Rodrigue Alvarez).

2° Lettre au P. Jean Suarez, provincial de la Compagnie de Jésus, qui reprochait à la sainte d'avoir conseillé une mesure grave en s'appuyant sur une révélation (février 1578) :

« Quand j'aurais eu ce rêve, comme votre Paternité l'appelle, *certes* je ne suis pas assez *imprudente* pour conseiller un changement de cette importance *sur un pareil fondement*... Grâce à Dieu, j'ai appris de *grand nombre* de personnes le peu d'estime et de crédit qu'on doit accorder à ces sortes de choses. »

3° « S'il s'agit pour vous d'une *chose importante* ou bien de quelque affaire du prochain, non seulement ne faites rien, mais ne vous arrêtez même pas à la pensée de rien entreprendre, sans l'avis d'un confesseur prudent, sage et vertueux; et cela quoique vous entendiez plusieurs fois les mêmes paroles et *qu'il soit clair pour vous qu'elles viennent de Dieu*... Notre-Seigneur inspirera au confesseur la même assurance et la ferme conviction que ces paroles viennent de son esprit. S'il ne le fait pas, nous ne sommes obligés à rien de plus. Je trouve un tel péril à s'écarter de cette règle pour suivre son propre sentiment, que je vous avertis, mes sœurs, et *vous conjure*, au nom de Notre-Seigneur, de ne jamais commettre une telle faute » (*Château*, 6, ch. III).

4° Toutefois « lorsque les paroles ne tendent qu'à vous *consoler* ou à vous *avertir de vos défauts, quel qu'en soit l'auteur*, ou *ne fussent-elles qu'une illusion*, elles ne sauraient vous nuire » (*Château*, 6, ch. III).

38. — Le P. Balthasar Alvarez, parlant des consolations :

« Le gouvernement de l'âme ne doit pas se régler principalement sur ces mouvements ou sentiments spirituels, mais sur l'enseignement de la foi et de l'Eglise... On ne doit jamais tenir pour règle infaillible que ce sentiment dont nous parlons vient de Dieu, ni *conclure de ce qu'il nous porte à faire telle chose ou à l'omettre*, que c'est *infailliblement* la volonté de Dieu. Et moins encore faut-il gouverner les autres par ce sentiment, *comme une règle infaillible*; mais *il faut l'examiner* d'abord très attentivement et consulter des hommes doctes et expérimentés » (Cité dans sa *Vie*, par le P. du Pont, ch. XXXIII, § 3).

§ 3. — Que le directeur traite avec douceur les personnes qui se croient des révélations.

39. — S[t] Jean de la Croix :

« Si nous avons tant appuyé sur la nécessité de rejeter les révélations et vi-

sions,... cela ne veut pas dire que les maîtres spirituels soient tenus d'en témoigner aux âmes *du dégout ou du mépris*, au point de leur donner occasion de se tenir trop sur la réserve, et de leur ôter le courage de se manifester. En fermant ainsi la porte à leurs libres aveux, ils les exposent à une foule de dangers... Mais il faut procéder avec *beaucoup de douceur, de bonté, de paix*, et encourager les âmes en leur donnant la facilité de s'exprimer ouvertement... En effet, elles éprouvent parfois une difficulté si grande à faire ces déclarations, que pour les y amener, il ne faut rien négliger » (*Montée*, I. II, ch. XXII).

40. — Ste Thérèse :

1° Sur la crainte qu'on a d'être trompé dans son oraison : « Elles sont grandes les angoisses où jette cette peine, et il faut user de prudence avec les personnes qui souffrent, surtout si ce sont des femmes, à cause de leur faiblesse. *On pourrait leur faire beaucoup de mal,* en leur disant sans détour que ce qui se passe en elles vient du démon... Mon avis est donc qu'il faut conduire les femmes avec une discrétion extrême, *en les encourageant,* et attendant avec patience le moment du Seigneur » (*Vie*, ch. XXIII).

2° Sur les paroles surnaturelles. « L'illusion sur ce point peut être fréquente, surtout chez les personnes faibles d'imagination ou notablement mélancoliques. C'est pourquoi, à mon avis, il ne faut point s'arrêter à ce qu'elles disent, quoiqu'elles assurent l'avoir vu ou entendu; *ni non plus les jeter dans le trouble, en leur disant que le démon les trompe;* mais simplement *les écouter*, et les traiter comme des personnes malades. La prieure et le confesseur à qui elles rendront compte de ce qui se sera passé en elles, se contenteront de leur dire *de ne pas faire grand cas de choses semblables,* que ce n'est pas là l'essentiel dans le service de Dieu, et que le démon en a trompé plusieurs de cette manière; mais, ajouteront-ils, pour *ne pas les affliger*, ils espèrent qu'elles ne seront pas de ce nombre. Si on leur disait que ce qu'elles croient avoir vu ou entendu *n'est qu'un effet de la mélancolie* [on dirait maintenant : tempérament nerveux], *elles n'auraient jamais l'esprit en repos*, étant si persuadées de ce qu'elles rapportent qu'elles jureraient qu'elles l'ont vu et entendu... Mais on doit leur faire discontinuer l'oraison, et employer toutes sortes d'industries pour leur persuader de ne pas tenir compte de ce qui se passe en elles » (*Château*, 6, ch. III).

CINQUIÈME PARTIE

DES ÉPREUVES ENVOYÉES AUX CONTEMPLATIFS

CHAPITRE XXIV

§ 1. — Coup d'œil d'ensemble.

1. — Sauf la première nuit de S[t] Jean de la Croix et certaines obsessions, aucune des épreuves dont je vais parler ne sont spéciales à ceux qui se trouvent dans la voie mystique ou qui y sont destinés. Mais, chez ceux-ci, elles atteignent parfois un **degré exceptionnel** d'acuité. C'est ce motif qui m'oblige à en parler, au lieu de renvoyer simplement aux auteurs ascétiques.

2. — C'est un **fait d'expérience** que Dieu envoie toujours des épreuves aux âmes qui visent à la perfection; et parfois pendant leur vie entière. Toutes les biographies de saints en font foi; les maîtres de la science spirituelle s'accordent à le constater.

Cette loi générale s'applique d'une manière plus particulière aux âmes très adonnées à l'oraison, surtout si elles sont favorisées de grâces mystiques.

Comme les personnes menant la vie purement contemplative n'ont pas à supporter les grands travaux que nécessite la vie active, Dieu, par compensation, leur envoie des croix intérieures. En outre, elles les sentent plus vivement, étant plus repliées sur elles-mêmes. « Si jamais, dit Scaramelli, mon livre tombe entre les mains d'une personne qui aspire par de vains motifs à la contemplation infuse, je la prie de réfléchir aux rudes tenailles par lesquelles il faut passer; et au pressoir des peines nombreuses sous lequel il faut gémir, avant d'y arriver. Peut-être alors tout

désir frivole de ces faveurs s'évanouira de son cœur » (Tr. 5, n° 41). Cette pensée des épreuves à subir est utile pour purifier ce qu'il y aurait de trop humain dans le désir des faveurs divines.

8. — Dieu a trois **motifs** principaux de nous envoyer ainsi des croix nombreuses :

1° Il veut nous faire expier nos péchés et infidélités, punir nos négligences. De même qu'avant d'entrer au ciel, il est nécessaire de s'être purifié par les souffrances du purgatoire, de même pour arriver ici-bas à la familiarité avec Dieu et jouir de ses caresses, il faut passer par le feu de la tribulation. Si on veut être admis dans le royaume du Christ, il faut d'abord boire son calice (*Matt.*, xx, 22).

Nous entrerons donc dans les desseins de Dieu en acceptant nos souffrances en esprit de pénitence.

2° Pour arriver à l'union mystique, il faut se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu. Or toute épreuve, subie avec résignation, sert à diminuer quelque attache naturelle : attache à la santé, aux joies des sens, à l'estime, à la fortune, à certaines amitiés ou occupations, à la tranquillité, etc. Dieu ne nous donne des faveurs extraordinaires que pour nous aider à acquérir un renoncement extraordinaire.

3° Même si nous ne sommes pas appelés à la vie mystique, Dieu veut nous sanctifier, soit en nous faisant pratiquer les vertus, notamment la patience, la confiance, l'humble sentiment de notre faiblesse et de notre dépendance ; soit en combattant nos défauts; soit en nous donnant un préservatif contre l'orgueil. Pour qu'on l'évite, il est utile que les grandes grâces soient compensées par de grandes humiliations. De là ce mot de St Paul : « De peur que l'excellence de mes révélations ne m'enorgueillisse,... il m'a été donné un ange de Satan pour me souffleter (II Cor. xii, 7).

Pour coopérer à l'action divine, il faut nous nourrir de cette pensée que la souffrance est un bienfait de Dieu, l'en remercier avec effusion et exciter sans cesse dans notre cœur l'amour de la croix.

Malheureusement les épreuves ont des effets tout opposés pour les âmes peu généreuses. En face de la souffrance, Satan les tente et les amène à l'impatience, au découragement, à la défiance de la bonté divine. Pour elles, les croix sont, non plus un secours et un remède, mais un obstacle et un danger.

4° Dieu donne ainsi à nos directeurs et à nous-mêmes le moyen de *juger* quel est *notre degré de vertu*. Par exemple, la manière dont nous supportons les peines intérieures montre si nous aimons Dieu d'un amour sincère, si nous travaillons en vue de sa gloire et de la béatitude éternelle, et non pour obtenir des faveurs temporelles ou des récompenses spirituelles immédiates. Tant que nous sommes dans la consolation, on ne peut savoir clairement quel est le motif qui nous pousse au sacrifice et quel est sa solidité. Il en est tout autrement quand nous persévérons dans l'oraison malgré l'ennui, ou que nous continuons à nous mortifier malgré la tristesse où nous jette le délaissement divin.

On peut tirer d'autres fruits des épreuves, par exemple, s'en aider pour se faire une idée plus vive des peines de l'enfer ou du purgatoire. Je puis à peine supporter telle maladie ou telle oraison aride; que serait-ce si j'y étais condamnée pour l'éternité ou même pour un siècle?

4. — Chez certaines personnes, les épreuves durent sans interruption pendant un temps considérable. Plus généralement, la vie est une suite d'**alternatives** de joies et de souffrances. De même, dans la nature, les jours de soleil alternent avec les pluies et les orages; les printemps avec les hivers.

On a encore comparé les alternatives de l'âme à celles des ports de mer. Tantôt il y a marée basse; on n'aperçoit que des sables fangeux, repoussants, et des navires immobiles, couchés sur le flanc. Puis la marée haute revient, ramenant la gaieté et l'activité.

5. — **Erreur des commençants.** Ils se figurent souvent qu'après les premiers sacrifices, par exemple, après leur entrée dans un noviciat, il n'y aura plus pour eux qu'un chemin de fleurs. Plus de tentations! croient-ils, puisqu'ils ont fui le monde, qui leur en présentait chaque jour. Mais ils n'ont pu fuir leurs passions, et elles s'irritent à la vue des sacrifices à faire. Plus de difficultés ni d'amertume dans la prière! puisqu'ils se sont donnés entièrement à Dieu, et qu'en bonne justice, pensent-ils, Dieu doit les payer immédiatement. Mais ils oublient que le vrai paiement se fera dans l'autre vie. Ici-bas il faut mériter, et, dès lors, souffrir.

Mettons-nous donc dans la vérité, quand nous entrons au service de Dieu. Ne nous imaginons pas que l'existence se passera dans les délices de l'amour divin et sans l'assaut des tentations.

C'est seulement dans les légendes des poètes qu'on trouve cet âge d'or où le printemps était éternel. Le Saint-Esprit nous dit au contraire : « La vie de l'homme sur la terre est celle d'un soldat » (Job, VII, 1). Si nous nous faisons une idée fausse de la vie, la froide réalité nous jettera dans l'excès opposé. Désenchantés d'un idéal impossible, nous tomberons dans le dégoût et le découragement.

Ainsi, au lieu de nous étonner de nous trouver aux prises avec des épreuves, étonnons-nous plutôt si nous en manquons.

6. — Autre erreur, fréquente chez ceux dont les souffrances sont très prolongées et sans mélange de consolations spirituelles. Ils sont hantés par cette idée fausse qu'un tel état ne peut survenir aux âmes qui sont agréables à Dieu. Ils en concluent que Dieu est irrité contre eux à cause de leurs péchés et que leurs croix sont uniquement des châtiments. Comme, d'autre part, ils s'interrogent en vain, pour trouver quelle réforme importante ils pourraient faire dans leur vie, ils tombent dans le découragement et la désespérance. A quoi bon, se disent-ils, continuer à m'imposer tant de sacrifices, puisque Dieu montre que je ne suis pas de ceux à qui il veut témoigner de l'amitié! Contentons-nous d'assurer notre salut par une petite vertu moyenne.

Il faut répéter à ces personnes qu'elles se trompent en ne voyant ainsi dans leurs tribulations qu'une punition. Nous avons dit que Dieu peut avoir de tout autres motifs en nous crucifiant; et il est probable que ces motifs sont les principaux, quand il s'agit d'une âme ayant un sincère désir de se sanctifier. C'est là une vérité qui nous paraît banale, quand nous ne souffrons pas: mais sitôt que nous sommes dans l'affliction, notre esprit s'obscurcit (1).

(1) S[t] Jean de la Croix parlant de l'âme que « Dieu conduit par la voie très élevée d'une contemplation pleine d'obscurité et de sécheresse » : « Il se rencontre des confesseurs et des pères spirituels qui, par défaut de lumière et d'expérience dans ces voies, loin de venir en aide à ces âmes, leur causent le plus grand préjudice... N'est-ce pas une épreuve douloureuse pour une âme de ne pas se comprendre elle-même et de ne trouver personne qui la comprenne?... Ainsi condamnée à l'obscurité, à la souffrance, à des tentations et angoisses de tous genres, elle rencontrera peut-être quelqu'un qui lui tiendra le langage des prétendus consolateurs du saint homme Job (IV, 7). On lui dira : Votre état est l'effet de la mélancolie, de votre humeur ou tempérament, ou encore : Cela provient *d'une faute secrète*, en punition de laquelle Dieu vous a abandonnée. Ces hommes se croient le droit de juger que cette âme *est ou a été gravement coupable*, puisqu'elle éprouve des peines si cruelles. Elle en pourra même trouver qui lui diront : *Vous reculez dans le chemin de la vertu*, si vous ne recevez plus comme autrefois les goûts spirituels et les consolations

Notre-Seigneur dit à la B[euse] Varani : « Dans le temps où je t'affligeais, je t'ai montré plus d'amour que dans les moments où je te serrais amoureusement dans mes bras paternels » (*Vie*, ch. VI).

7. — Quand les auteurs spirituels attribuent au **démon** les épreuves, ils ne veulent pas dire qu'il en soit toujours la cause unique ni même principale. Ils prétendent seulement qu'il y prend part; mais parfois il ne fait que renforcer nos tendances naturelles.

Il suit de là que les remèdes à employer ne doivent pas toujours être exclusivement surnaturels. Il faut chercher s'il n'y a pas des moyens humains qu'on puisse leur associer.

Ainsi certaines peines intérieures, telles que les scrupules, peuvent devenir très vives, sans que le démon ait exercé une action extraordinaire. Il suffit qu'il opère dans un degré faible sur un *tempérament* prédisposé à la terreur ou à l'agitation. Il sera bon alors de recourir à un régime calmant et distrayant.

8. — Les épreuves peuvent être partagées en **quatre groupes** que nous étudierons successivement :

a) Les maladies; *b*) les persécutions des hommes; *c*) les peines intérieures; *d*) les attaques visibles des démons, c'est-à-dire la possession et l'obsession.

Je subdiviserai les peines intérieures en 14 espèces : 1° les tentations; 2° l'impuissance apparente à la vertu; 3° la vue pénétrante de nos péchés et de nos défauts naturels; 4° le vif sentiment de l'isolement moral dans lequel nous vivons parmi ceux qui nous entourent, et qui ont d'autres idées, d'autres goûts; 5° l'impuissance à faire du bien aux autres; 6° l'ennui et la tristesse; 7° le doute au sujet des grâces reçues; 8° la soif ardente de Dieu; 9° l'impression poignante qu'on est délaissé par Dieu; 10° ou même qu'on en est haï et qu'on est destiné à la damnation; 11° les sentiments involontaires de haine pour Dieu, et l'impulsion au blasphème; 12° les distractions; 13° les scrupules; 14° l'aridité (1).

sensibles. Ils doublent de la sorte le martyre de la pauvre âme, dont la souffrance la plus cuisante est précisément la connaissance de sa propre misère... Sa détresse et ses angoisses augmentent sans mesure et sont comparables à une agonie pire que la mort... Ces hommes ne comprennent pas... que leur rôle doit être de *consoler* ces âmes et de les encourager à supporter l'épreuve » (Prologue de la *Montée*).

(1) Quelle douleur pour un directeur de voir souffrir ainsi les âmes auxquelles il s'intéresse, et de se sentir si souvent impuissant à les délivrer !

9. — Voies diverses. Scaramelli fait remarquer que ces différentes souffrances ne sont pas toutes imposées à chaque âme d'oraison, ni avec la même rigueur ou la même durée (tr. 5, n° 5). J'ajouterai : ni aux mêmes époques de la vie spirituelle. Voir au § 3 et 8 quelques exemples tirés de la vie des saints. Il en ressort notamment cette conclusion que certains auteurs se sont trompés en supposant que les grandes crises de peines intérieures arrivent toujours avant l'âge de l'extase ou longtemps avant la mort.

10. — Les différentes peines intérieures qui viennent d'être énumérées (**8**) sont encore comprises sous le nom de **désolation**. On appelle ainsi le dégoût ou la difficulté qu'on éprouve à s'unir amoureusement à Dieu, à faire oraison ou à pratiquer les vertus.

La consolation est, au contraire, le goût et la facilité pour ces mêmes actes.

La **consolation** d'ordre supérieur (appelée encore substantielle) est celle qui affecte les facultés supérieures, l'intelligence et la volonté. C'est elle que l'on demande dans la prière *En ego* qu'il est d'usage de réciter après la communion : « De toute « l'ardeur de mon âme, je vous demande, je vous supplie de « mettre en mon cœur de vifs sentiments de foi, d'espérance et « de charité, ainsi qu'un vrai repentir de mes péchés et la ferme « résolution de me corriger ».

11. — L'expression **consolation sensible** et ses synonymes, *dévotion sensible, goûts sensibles* ne signifient pas consolation sentie; car toute consolation est plus ou moins sentie. Il s'agit de la consolation d'ordre inférieur, celle qui débute par les *sens* ou les facultés sensibles. Il ne faut pas pour cela la mépriser, puisque finalement elle nous porte au bien (1). Quand les saints s'élevaient à Dieu en considérant les beautés de la nature, c'était de la consolation sensible. L'Église se sert aussi de moyens sensibles lorsqu'elle captive notre oreille par ses chants, ou nos yeux par une noble architecture, des tableaux, des statues ou la pompe des cérémonies. Le protestantisme a eu le tort de rejeter presque tous ces secours, ne voulant s'adresser qu'aux facultés les plus

(1) S[t] Liguori : « Les consolations spirituelles sont des dons bien plus précieux « que toutes les richesses et tous les honneurs de ce monde. Et si la sensibilité elle-« même est émue, cela complète notre dévotion, puisqu'alors tout notre être est uni « à Dieu et goûte Dieu. La sensibilité est à redouter quand elle nous éloigne de « Dieu, mais elle est fort bien réglée quand elle nous unit à Dieu » (*Amour envers J.-C.*, ch. XVII). Voir encore Suarez, *De orat.*, l. II, c. XVIII, n. 1, 4.

élevées de l'homme. Il faut s'emparer de la nature tout entière.

S[t] Jean de la Croix ne parle pas à tous les chrétiens lorsqu'il conseille de rejeter les consolations sensibles. Il s'occupe uniquement de ceux qui commencent à avoir de l'état mystique, et il demande simplement de préférer ce dernier, lorsqu'il rencontre un obstacle dans les exercices d'ordre sensible et le goût qu'on y éprouve (1). Dans la mesure où il n'y a pas conflit, il faut recourir à tous les moyens de se porter à Dieu.

12. — La **désolation sensible** est l'opposé de la consolation sensible. Elle peut coexister avec une consolation de genre plus élevé, de même que, dans l'ordre naturel, on peut éprouver à la fois des souffrances dans le corps et des joies dans l'âme.

13. — Pour les peines intérieures, il y a un moyen surnaturel qui réussit souvent à les diminuer ou à les faire disparaître, c'est de **demander** à Dieu **sa délivrance.** Dans bien des cas cette demande agit, de plus, d'une manière naturelle. En effet, elle suppose un désir, une volonté. Or, dans les maladies physiques ou morales, le désir énergique de la guérison et la persuasion ferme qu'elle est proche, contribuent beaucoup, et naturellement, à la réaliser ou à s'en rapprocher. Les médecins connaissent ce traitement par suggestion et plusieurs s'en servent avec succès.

Si, au contraire, on maintient son âme à l'état de cire molle, indifférente à tous les événements, on ne fait pas appel aux forces vitales latentes, et l'on va plutôt en empirant. L'eau dormante d'une douve se remplit de plus en plus de germes mal-

(1) Voici un texte entre beaucoup d'autres : « Quand l'âme est plongée dans cette sublime solitude,... dans cette parfaite nudité d'esprit, dans cette séparation absolue de toutes choses, le démon s'efforce d'altérer son recueillement par des *connaissances distinctes et des consolations sensibles.* Pour la séduire plus sûrement, il emploie des moyens qui sont parfois *bons en eux-mêmes,* afin de la faire revenir à son *ancienne méthode...* Il tâche de lui persuader que le moyen d'aller à Dieu est de recourir à ces prétendues lumièreset à ses *goûts sensibles...* L'âme, convaincue que c'est pour elle une bonne fortune, une visite de Dieu, saisit avec joie l'appât que lui présente l'ennemi. Aussi n'entre-t-elle plus dans les appartements intérieurs de l'Époux ; elle reste à la porte, occupée à considérer ce qui se passe au dehors dans *la partie sensitive* » (*Vive Flamme,* str. 3, § 14). « Ainsi donc, *ô âmes privilégiées,* lorsque Dieu vous accorde des grâces aussi précieuses que celles de l'état de solitude et de recueillement, abandonnez le *travail des sens,* et gardez-vous d'y revenir. Laissez là vos *opérations propres; au début de la vie spirituelle,* elles vous aidaient à vous détacher du monde et de vous-mêmes; mais aujourd'hui que *Dieu lui-même* vous fait la grâce de travailler à votre perfection, elles ne vous seraient plus qu'un sérieux obstacle et un véritable embarras » (*ibid.*, § 15).

sains, tandis que les eaux courantes ont le secret de rejeter les impuretés sur leurs bords ou dans l'atmosphère.

Il suit de là que le directeur qui désire guérir son pénitent fera bien de provoquer en lui une volonté analogue. Sans doute, il a raison de se montrer patient à écouter sans cesse les mêmes plaintes; mais cette compassion ne suffit pas. Il faut qu'il sache comment le pénitent réagit, et qu'il suscite cette réaction.

Quand on a fait ainsi son possible pour se délivrer des épreuves intérieures, il ne reste plus qu'à se résigner généreusement à la volonté divine. Comme Noé, on se trouve dans une arche battue par la tempête furieuse d'un déluge. Que faire? Faut-il se tourmenter à chercher mille industries nouvelles pour refouler les eaux? Ce serait une peine inutile; Dieu seul arrête les déluges. Restons à prier dans notre arche bien fermée, attendant patiemment l'apparition du rameau d'olivier.

§ 2. — Des deux premiers genres d'épreuves.

14. — *Premier genre :* **les maladies** et infirmités physiques. Il serait trop long d'énumérer toutes celles que les saints ont eu à supporter. Dieu les envoie moins fréquemment à ceux qu'il destine à de grandes fatigues extérieures.

C'est aux médecins à décider si la cause en est naturelle ou non. Ils le jugeront avec plus ou moins de probabilité d'après l'ensemble des circonstances. Par rapport à l'intervention du démon, il y a un juste milieu à garder : ne pas se montrer trop facile ni trop difficile à l'admettre. Grâce aux progrès de la médecine, les jugements peuvent, de nos jours, et dans certains cas obscurs, être fort différents, de ce qu'ils étaient il y a deux ou trois siècles. Les spécialistes ont découvert et classé bien des maladies dont on ne se faisait pas autrefois des idées exactes.

Du reste, au point de vue de la sanctification des serviteurs de Dieu, il importe peu que la maladie ait une cause ou une autre. Il y a à exercer les mêmes vertus.

15. — *Second genre :* **les persécutions**, contradictions, injustices, calomnies; ajoutons-y la perte des biens autres que ceux du corps : les deuils, les revers de fortune, etc.

Les vies de saints sont pleines des luttes qu'ils ont dû soutenir

pour faire triompher les projets que Dieu leur inspirait. Quel mélange d'insuccès et de réussites, surtout à leurs débuts! La calomnie n'a pas épargné les plus célèbres, tels que S[t] François (accusé par frère Élie), Suso, S[t] Antoine de Padoue, S[t] Philippe de Néri, S[te] Thérèse, S[t] François Régis. Quelques-uns ont été jetés en prison, comme S[t] Ignace, et S[t] Jean de la Croix. Ce dernier fut enfermé par ses rivaux pendant neuf mois, dans une cellule obscure, n'ayant pour nourriture que du pain, de l'eau et quelques petits poissons.

S[t] Thomas d'Aquin était encore au noviciat, quand ses parents, voulant s'opposer à sa vocation, le firent saisir et enfermer pendant deux ans dans leur château de Rocca-Sicca.

La B[euse] Crescence Höss, religieuse franciscaine du XVII[e] siècle, en Bavière, entra à vingt et un ans au noviciat, et pendant quatre ans, elle eut à subir les plus cruelles épreuves : accusations mensongères, persécutions inouïes de la part d'une supérieure qu'il fallut déposer, condamnation de sa voie par des théologiens malhabiles, vexations matérielles des démons, scrupules et sécheresses (*Vie*, par le R. P. Jeiler, l. I, ch. VI, VII). Cette période commença et se termina brusquement par une vision.

16. — Il n'y a rien à quoi notre instinct naturel nous attache plus énergiquement que le **désir de l'estime**, le soin de l'honneur et de la réputation. Les mortifications du corps déplaisent déjà à la nature, mais le mépris, l'injustice nous semblent plus douloureux encore et soulèvent notre indignation. Le grand moyen, pour Dieu, de déraciner en nous cet instinct orgueilleux et de nous montrer à nous-mêmes quel est notre faible degré d'humilité, c'est de nous broyer par les mépris, les murmures, les insultes (Voir S[te] Thérèse, *Château*, 6, ch. I, et Scamarelli, tr. 5, n° 136).

Ces contradictions ne viennent pas seulement de la haine des méchants qui veulent s'opposer aux œuvres divines. Souvent les préjugés des bons arrivent aux mêmes résultats. S[t] Pierre d'Alcantara, voulant consoler S[te] Thérèse de l'opposition des gens vertueux, lui disait que c'étaient les peines de ce genre qui lui avaient été les plus sensibles (*Vie* de la sainte, ch. XXX).

Quand nous nous sentons certains talents, nous sommes mécontents et surpris que la Providence ne nous donne pas le moyen de les utiliser. Nous voudrions exercer par là de l'influence; et dès

lors nous ne comprenons pas pourquoi Dieu permet qu'on nous traite en incapables et qu'on nous maintienne dans des emplois qu'un enfant pourrait remplir.

Dieu pourtant n'a pas fait une œuvre inutile, en nous donnant des talents incompris. Ils servent uniquement à nous faire produire des actes de résignation et, par suite, à nous acquérir une multitude de mérites.

Notre-Seigneur, à Nazareth, nous a donné l'exemple de cette vie obscure, acceptée volontairement. Il était doué de toutes les qualités propres à gouverner le monde. Il préférait raboter du bois, balayer, aller puiser de l'eau ; occupations très basses, dans lesquelles eût réussi le premier enfant venu.

§ 3. — Des peines intérieures. Les douze premières espèces.

17. — *Première espèce* (8) : **les tentations.** On en trouve de très violentes dans la vie des saints. S[te] Marie Egyptienne, parlant à un solitaire qui la visitait, lui raconta que, dans son désert, elle avait soutenu dix-sept ans de luttes terribles contre le démon, mais que, depuis trente ans, elle jouissait d'une paix profonde.

Huit ans avant sa mort, S[t] Liguori, âgé de quatre-vingt-trois ans, fut assailli de scrupules et de tentations contre la foi, avec une telle violence que, lorsqu'il appelait Dieu à son secours, les cris qu'il poussait étaient entendus de toute la maison. Le B[eux] Henri Suso fut tenté pendant dix ans contre la foi.

S[t] Labre et S[te] Françoise Romaine eurent de grandes tentations contre la chasteté. Elles durèrent sept ans chez S[t] Alphonse Rodriguez (Voir § 8), et vingt-cinq ans chez le V[ble] César de Bus (Voir encore Schram, n° 227).

S[te] Thérèse et S[te] Rose de Lima, au contraire, n'éprouvèrent pas les tentations de cette espèce. Il en fut de même pour S[te] Madeleine de Pazzi, sauf pendant neuf jours (*Vie*, ch. XXVI), et pour la B[euse] Marguerite Marie, sauf pendant quelques heures (*Vie* par elle-même, édition de Paray, t. II, p. 411). Notre-Seigneur la prévint qu'il avait permis à Satan de l'attaquer sur tout le reste, notamment sur l'orgueil, le désespoir et la gourmandise, mais qu'il combattrait pour elle (*ibid.*, t. I, p. 136). Le démon, dit-elle, « me faisait sentir des faims effroyables ; et puis il me représentait tout

ce qui est capable de contenter le goût, et cela dans le temps de mes exercices spirituels, ce qui m'était un tourment étrange. Et cette faim me durait jusqu'à ce que j'entrais au réfectoire pour prendre ma réfection, dont je me sentais d'abord un dégoût si grand, qu'il me fallait faire une grande violence pour prendre quelque peu de nourriture. Et dès que j'étais sortie de table, ma faim recommençait plus violente qu'auparavant » (*ibid.*, t. I, p. 410).

18. — En permettant les tentations, Dieu n'a pas seulement pour but de nous faire porter la croix, mais de nous faire avancer dans les différentes vertus et de les rendre stables. En effet, le moyen ordinaire d'y arriver n'est pas de les recevoir subitement du ciel, mais d'en produire beaucoup d'actes, ce qui a lieu chaque fois que nous luttons contre les vices contraires (1), nous concevons aussi plus de haine pour ces vices qui nous occasionnent une lutte pénible.

Dès lors, pour perfectionner en nous la vertu de foi, Dieu permettra que nous soyons tentés par des doutes pénibles. Pour l'espérance, il y aura à essuyer des accès de découragement, à repousser la pensée que nous ne pouvons arriver en rien comme perfection et que les grâces accordées à tant d'autres ne sont pas faites pour nous. La charité se développera en repoussant les séductions des créatures et les sentiments de révolte contre Dieu qui semble sourd à nos prières. Il en sera de même pour les diverses vertus morales.

Les tentations ont donc été pour les saints un puissant moyen de se sanctifier. Elles ont été aussi le moyen dont Dieu s'est servi pour rendre visible cette sainteté.

(1) S[t] Ignace : « Dieu nous rend plus forts dans les vertus contre lesquelles nous avons été plus violemment tentés » (Bartoli, l. IV, ch. XXXVI). « Si vous voulez bien faire attention à votre passé, vous trouverez que, lorsque vous tombiez dans plus d'offenses et que vous étiez moins désireuse de servir Notre-Seigneur, vous n'étiez ni aussi *tentée*, ni aussi *troublée* par ce serpent qui cherche toujours à nous faire de la peine. C'est qu'alors votre genre de vie lui plaisait et qu'il ne peut maintenant supporter ce qu'il voit en vous » (Lettre VIII à la sœur Rejadella).

Le Père Surin : « Qui ne dirait, quand une servante frotte la vaisselle de boue et de sable, qu'elle la salit ? Et cependant elle la nettoie. Qui ne jugerait que cette âme... est laide et vilaine ? Et cependant elle est purifiée par là » (*Les fondements de la vie spirituelle*, l. IV, ch. VIII).

S[te] Thérèse : « Voici ce que m'a appris une longue expérience : quelles que soient les apparences, on ne doit pas se flatter de posséder une vertu avant de l'avoir éprouvée par son contraire » (*Vie*, ch. XXXI).

19. — Avant d'être tentées sur une vertu bien des âmes ont l'**illusion** de croire qu'elles la possèdent. Elles prenaient le désir de la vertu pour la vertu elle-même. Mais quand la tentation vient les secouer, elles passent d'un excès de confiance à un excès de défiance. Plus d'illusion ; mais le découragement de se sentir si faible.

La vraie humilité fait garder un juste milieu. Elle ne nous cache pas notre faiblesse, mais elle nous montre en même temps la puissance de Dieu à qui nous rapportons la victoire. Elle profite du spectacle désagréable qui se déroule, pour nous faire faire provision de mépris de nous-mêmes.

20. — A la suite de tentations violentes, certaines âmes ont l'**esprit si obscurci** qu'elles ne savent plus, disent-elles, si elles n'ont pas cédé çà et là. Et cette crainte les torture. A propos des scrupules, nous verrons que l'on ne doit pas s'arrêter à de telles pensées.

Ces personnes confondent deux choses très différentes, le péché, qui est un mal, et la tentation, qui est une source de mérites, ou encore le plaisir qui nous attire malgré nous, et le consentement qui dépend de nous et que nous avons refusé.

Un vieil auteur explique ainsi cette illusion de la mémoire. Pendant la tentation, l'attrait vers le mal a frappé fortement notre attention, et dès lors nous en avons un souvenir très vif. Mais les actes de foi, d'espérance et de charité, quoique réels, sont restés presque imperceptibles ; nous les avons oubliés, et le démon a pu renforcer cet oubli. C'est ainsi, dit notre auteur, que « dans un tableau, on peut cacher quelques personnages à la vue sans cacher les autres... ; si dans un tableau d'anges mêlés parmi des diables, on avait caché tous les anges, on n'y verrait plus que les diables » (Le P. Ragueneau, *Vie* de la mère Catherine de St Augustin, religieuse hospitalière de Québec, 1671, l. III, ch. XII).

Il ajoute une autre comparaison. Si dans un verre d'eau on ajoute un peu de vin très coloré, l'eau semble toute changée en vin ; on n'aperçoit plus l'eau. De même l'âme se souvient de la tentation, mais elle ne voit plus les résistances qui l'ont accompagnée.

21. — *Seconde espèce de peines :* **l'impuissance apparente à la vertu.** Ici l'âme n'est plus un navire qui essuie l orage d'une tentation ; mais elle se sent immobilisée par un calme plat. Elle

avait formé de grands projets pour le service de Dieu, en partie peut-être chimériques, et voilà qu'elle n'a ni l'occasion ni la force de rien exécuter. Elle gémit de cette inertie.

Souvent il y a beaucoup d'illusion dans cette épreuve. On oublie qu'on peut gagner chaque jour une quantité de mérites, rien qu'en pratiquant les vertus ordinaires de son état et de son emploi. Mais l'imagination trouve ces mérites trop peu brillants ; elle rêve des vertus de théâtre.

Mais, objecte-t-on, si j'avais des vertus, je les sentirais, or je ne sens, au contraire, que des répugnances et je constate mille petites fautes que mes bonnes résolutions n'arrivent pas à empêcher. Je suis donc bien loin de la sainteté et j'ai raison de me désoler.

Je réponds qu'on a souvent les vertus sans les sentir ; on ignore dans quelle mesure on a la foi, l'espérance et même la charité (1). On peut en juger seulement au moment où les occasions de les exercer se présentent. Une machine électrique ne laisse pas apercevoir le fluide dont elle est chargée. Mais si on en approche, on constate son existence par une vive secousse. Les répugnances ne prouvent rien. S[t] Paul lui-même gémissait de trouver en lui-même tant d'obstacles au bien qu'il désirait (*Rom.*, VII, 18).

22. — Ce qui précède s'applique en particulier à l'**amour divin.**

Beaucoup d'âmes d'oraison s'inquiètent à tort : elles se figurent qu'elles n'aiment pas Dieu parce qu'elles ne *sentent* pas vivement cet amour. D'autres, au contraire, croient l'aimer beaucoup parce qu'elles récitent nombre de prières, que leur poitrine est brûlante, ou qu'elles éprouvent une sainte ivresse.

Ces deux jugements sont exagérés. L'amour de Dieu ne doit pas se mesurer sur le *sentiment* que nous croyons en avoir, et encore moins par le rejaillissement que ce sentiment a sur le corps. Ce dernier effet, purement physiologique, dépend en bonne partie

(1) On lit dans la *Vie* de S[te] J. de Chantal, par la Mère de Changy : « Elle disait en pleurant à grosses larmes qu'elle se voyait sans foi, sans espérance et sans charité... Notre B[eux] Père lui disait : « C'est une vraie insensibilité qui vous prive de la jouissance de toutes les vertus *que vous avez pourtant* et en fort bon état ; mais vous n'en jouissez pas. Vous êtes comme un enfant qui a un tuteur qui le prive du *maniement* de ses biens, en sorte que, tout étant à lui, vraiment il ne manie rien, ni *semble posséder*... Dieu ne veut pas que le maniement de votre foi, de votre espérance, de votre charité et de vos autres vertus, soit à vous, ni que vous en jouissiez, sinon pour vivre intérieurement et *vous en servir dans les occasions de la pure nécessité* » (part. III, ch. XXVI).

de notre tempérament et n'a par lui-même aucune valeur morale. Ces effets sont bons, mais nullement nécessaires à l'amour de Dieu.

On aime Dieu énergiquement par le seul fait qu'on *veut* l'aimer et que cette volonté se traduit en actes, quand l'occasion s'en présente. Et cela, quand même on se croirait glacé. On l'aime aussi quand on souffre de ne pas sentir qu'on l'aime. De là ce mot que Pascal met dans la bouche de Jésus-Christ : « Console-toi; tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé. »

Quand on se contente de regarder un fer rouge, sans le toucher, on le croit moins chaud, moins actif qu'un feu de paille qui pétille bruyamment. Il n'en est rien. Nous croyons toujours que la grande chaleur doit se manifester par des jets de flammes et du bruit.

On a une vérification évidente du principe précédent, quand on étudie certaines âmes et leur degré de dévouement. Telle fille dévote récite avec piété nombre de prières et ajoute pratiques sur pratiques. Mais ne lui demandez pas de se dévouer à des œuvres d'apostolat ou d'accepter des réprimandes. Sa paresse ou son orgueil se révolteraient. Pour elle l'amour de Dieu consiste uniquement dans les effusions du cœur. C'est un amour très incomplet.

Au contraire, voici une personne qui souffre sans cesse, mais qui reste souriante, sincèrement contente d'avoir à porter la croix, ravie qu'on la dérange, qu'on la réprimande, que l'on contrarie ses goûts, qu'on ne la comprenne pas, etc. N'a-t-elle pas évidemment un amour de Dieu plus grand que l'autre? Et pourtant il n'y a pas de feu d'artifice affectif; mais une volonté calme, énergique et constante.

Même dans l'amour humain, on juge ainsi les choses. Certes, on ne dédaigne pas les effusions de tendresse, mais on sent qu'elles ne doivent pas être seules et qu'elles ne constituent pas l'essentiel de l'amitié. Elles viennent seulement la compléter. De même que les fleurs de l'oranger complètent cet arbre et le rendent plus beau. Mais il peut exister sans elles et rendre service par son ombrage.

23. — *Troisième espèce de peines :* la vue pénétrante de **nos péchés**, de notre misère spirituelle et même de nos **défauts naturels.** Lorsque nous voyons les défauts des autres, nous en sommes parfois agacés, révoltés. Nous ne pouvons résister au besoin de les blâmer bien haut, de déclarer que leur conduite est

absurde ou odieuse. Nous sommes beaucoup plus indulgents pour nous-mêmes. Toutefois quand la lumière divine est très vive, nous ne pouvons plus essayer de nous tromper. Tel acte de notre vie nous stupéfie, tant nous y trouvons de malice ou de sottise. Si les souvenirs de ce genre sont intenses et fréquents, c'est un vrai tourment, faible image d'un de ceux qui accablent les damnés : leur vie leur apparaît comme un grand tableau; ils voient le désordre de toutes leurs opérations, et ce spectacle leur cause de l'horreur, comme en cause à un artiste la vue d'une œuvre où tous les principes de l'art sont violés. Ce dégoût est accompagné d'un sentiment de confusion; nous l'éprouverons tous à l'heure du jugement.

Quand l'âme est très humble, cette vue est à la fois une souffrance et une joie : souffrance au point de vue de la nature; mais joie surnaturelle de se sentir dans la vérité, de s'apprécier suivant la justice, et conformément à l'appréciation de Dieu; joie aussi de sentir ainsi à sa portée un remède contre l'orgueil. Le remède est amer, mais l'on constate combien il est puissant.

24. — *Quatrième espèce de peines :* le sentiment vif et douloureux de notre **isolement moral** parmi ceux qui nous entourent et qui ont d'autres idées, d'autres goûts (1). Quand vous êtes dominé par une idée, un projet quelconque, quand vous cherchez à vous conduire dans une voie difficile, comme celle des grâces extraordinaires, vous sentez très fortement le besoin de trouver des âmes qui s'intéressent à vos confidences, même les plus petites, ou qui, tout au moins, comprennent ce que vous éprouvez. Ce désir vous poursuit au milieu des occupations les plus distrayantes. C'est une des formes du besoin d'amitié.

Or il est rare que les âmes mystiques rencontrent cette chaude affection et cette vraie compréhension de leur état. Elles se heurtent même à des oppositions sourdes, à un monde d'idées absolument différent du leur; c'est une souffrance de se sentir ainsi étranger aux autres, dissemblable de personnes excellentes par ailleurs.

(1) « Dieu, dit Ste Catherine de Gênes, forme autour de mon intérieur comme un siège qui le sépare et l'*isole* de tout, en sorte que toutes les choses qui jadis procuraient quelque rafraîchissement à ma vie spirituelle et corporelle, m'ont été peu à peu enlevées. Maintenant que j'en suis privée, je reconnais que j'y avais cherché une pâture et un soutien trop naturels... [En même temps] la peine que me fait éprouver le retard de mon union avec Dieu devient de plus en plus intolérable » (*Le Purgatoire*, ch. XVII).

Dieu veut être le seul bien de ces âmes, leur seul ami. Il semble qu'un programme aussi noble soit très facile à accepter. En pratique, on n'y arrive qu'à force de luttes et de larmes ; et l'on cherche habilement à s'échapper de la prison cellulaire où l'on a été enfermé par Dieu. La nature a horreur de cet isolement.

Si donc vous voyez qu'on s'intéresse aux idées pieuses des autres et qu'on trouve les vôtres ridicules et fatigantes, prenez-en gaîment votre parti et ne revenez pas sans cesse à la charge. Faites de même si on n'arrive pas à comprendre votre état d'âme ; soyez très bref en en parlant, car vous n'arriverez pas à un meilleur résultat en entassant explications sur explications ; vous ne feriez que vous rendre importun ; à quoi bon ?

25. — *Cinquième espèce de peines :* **l'impuissance à faire du bien aux autres.** Une âme zélée forme des projets pour le bien prochain ; elle voudrait convertir l'un, enseigner à un autre les secrets de la vie spirituelle, organiser une œuvre utile, etc. Dieu permet que, pendant des années, elle se heurte à des impossibilités matérielles ou qu'elle ne puisse faire comprendre sa pensée par ceux dont elle dépend. Elle reste condamnée à l'inaction, tout en se sentant ou se croyant pleine de ressources. De là une souffrance continue.

26. — *Sixième espèce de peines :* **l'ennui et la tristesse.** Très souvent la tristesse n'est produite par aucun événement désagréable ; elle est **physique**, et provient de l'influence exercée sur nos nerfs et nos humeurs par diverses causes ; les unes intérieures, comme un état maladif, le mauvais fonctionnement de l'estomac, un excès de bile, la fatigue et le surmenage ; les autres extérieures : action de l'atmosphère, du froid, de la pluie et des orages. Le spleen est plus fréquent dans les pays où le soleil est plus voilé. C'est cette influence qu'on veut exprimer quand, pour désigner un ciel gris, on dit que le temps est triste.

Cette tristesse d'origine physique peut souvent être guérie par des traitements médicaux, ou par des occupations qui en détournent l'attention. Elle se renforce si on consent à y réfléchir sans cesse.

Le démon peut aussi agir sur le corps à la manière des causes précédentes, et alors on est triste sans savoir pourquoi.

27. — D'autres fois, l'ennui et la tristesse ont des **causes normales** ; par exemple, une vie d'isolement, le désœuvrement, les

divergences d'idées avec ceux qui nous entourent, la privation d'affections, les emplois qui déplaisent, les rêves déçus.

Chez les âmes ardentes pour leur perfection, la tristesse vient souvent de ce qu'elles n'avancent pas assez vite, à leur gré. Armons-nous de patience contre ces désirs trop empressés. Ce n'est pas un petit mérite que de savoir se supporter. Il est bon d'avoir un idéal élevé, mais à la condition de rester en paix, s'il est loin d'être réalisé; ce qui est l'ordinaire.

28. — J'ai signalé ailleurs (ch. xv, **12**) une tristesse qui semble sans motifs et qui vient de ce que Dieu nous donne le dégoût de tout le créé.

Il y en a une autre, très surnaturelle, consistant à participer d'une manière incompréhensible à l'amertume de **l'agonie de Notre-Seigneur.** Cette souffrance ne cause aucun trouble et même n'entrave pas l'union intime avec Dieu. Il y a comme une cime de l'âme qui reste en dehors du flot d'amertume. Cette peine est horrible, mais on l'aime.

La B[euse] Marguerite Marie parle de cet état (vision de 1673) : « Mon bon Maître... me dit : toutes les nuits, du jeudi au vendredi, je te ferai participer à cette tristesse mortelle que j'ai bien voulu sentir au Jardin des Oliviers, laquelle tristesse te réduira, sans que tu puisses le comprendre, à une espèce d'agonie plus rude à supporter que la mort » (*Vie*, t. I, p. 84).

29. — L'ennui et la tristesse sont une source de **tentations.** Les uns sont amenés par là au dégoût de leur vocation; d'autres, du moins, à l'abandon de l'oraison. S'ils étaient plus mortifiés, ils supporteraient patiemment la souffrance qu'ils y endurent, sachant qu'elle n'empêche pas l'exercice d'être profitable.

Parfois la tentation devient encore plus aiguë. S[te] Élisabeth de Schœnau éprouva plusieurs fois de tels sentiments d'ennui et de lassitude de la vie, qu'elle était portée à se suicider (Bolland., 18 juin; *Vie*, n° 14).

Même quand la tristesse est faible, il faut la combattre. Car elle paralyse l'âme pour le bien. Au contraire, la joie et la paix sont comptées parmi les fruits du Saint-Esprit, comme donnant de l'élan pour la vertu.

Quand S[te] Madeleine de Pazzi « s'apercevait qu'une de ses compagnes était triste, elle lui disait avec l'accent d'une tendre amitié : « Rendez la paix à votre âme, ma sœur, et vivez dans la joie parce

que le Seigneur ne verse pas sa grâce dans les cœurs tristes. » (*Vie*, par Cépari, ch. v).

20. — *Septième espèce :* **le doute** sur la vérité **des grâces reçues.** Cette épreuve est si universelle dans les débuts au moins de la voie mystique qu'il faudrait s'étonner si une âme ne l'éprouvait pas. Ce fait a ordinairement des causes naturelles, telles que le sentiment de son indignité, l'ignorance où l'on était de la vraie nature de ces grâces extraordinaires (Voir ch. **V, 18**) et le manque de direction.

21. — *Huitième et neuvième espèces :* la **soif ardente** de Dieu, l'impression poignante qu'on est **délaissé** par lui. Dans la voie mystique on souffre souvent de la soif de Dieu ; on a le besoin douloureux d'une possession plus claire et plus forte. Mais il y a des moments ou des époques, comme la première nuit de l'âme (ch. xv), où Dieu se cache davantage, sans cesser de se faire désirer. On se sent continuellement attiré vers Dieu, sollicité à le chercher ; et lorsqu'on s'élance vers lui, on ne trouve que le vide et le silence. On se débat dans la nuit.

C'est alors qu'on a le sentiment aigu du délaissement. L'*Imitation* appelle cet état « l'exil du cœur » (l. II, ch. ix, n° 1). Voir S[t] Jean de la Croix, *Nuit*, l. II, ch. vi.

Certaines âmes se sentent gênées dans leurs rapports avec Dieu, quand elles ont commis de très petites fautes. Elles se figurent sans preuves, que ce sentiment vient de Dieu qui veut montrer son mécontentement. N'osant plus se présenter devant lui, elles abandonnent pendant quelques jours une partie de leurs exercices spirituels de surérogation.

Ce dernier effet montre qu'il y a là simplement une illusion du démon. Il est l'auteur de la gêne que l'on éprouve. Quand on a résisté à la grâce, Dieu demande, non qu'on s'éloigne, mais qu'on se repente et que l'on se jette dans ses bras avec confiance.

22. — *Dixième espèce :* l'idée fixe qu'on est **haï de Dieu** et destiné à la **damnation.** On ne se sent plus seulement, comme tout à l'heure, éloigné de Dieu, mais repoussé. C'est une tentation contre une des vertus théologales, l'espérance ; et, par suite, il faut multiplier les actes de cette vertu.

Beaucoup de saints ont eu, pendant quelque temps, cette épreuve à un degré effrayant. Chez S[t] François de Sales, elle dura un mois, lorsqu'il était étudiant. S[t] Philippe Beniti, propagateur

de l'Ordre des Servites, ne fut tenté de désespérance que pendant trois heures, mais c'était au moment de mourir. Ste Hildegarde, la Bse Marguerite Marie souffrirent beaucoup de cette épreuve ; et de même, le Vble Perboyre, deux ans avant son martyre.

M. Olier, âgé de trente-deux ans, fut accablé pendant deux ans de peines intérieures ; et notamment il était persuadé de sa réprobation. Certaines personnes ont à supporter cette épreuve toute leur vie.

33. — Causes. Cette idée n'est pas une vraie conviction, mais une impression violente dont nous ne pouvons nous défaire. Elle peut provenir dans une certaine mesure de la vue très vive de nos péchés et de notre malice. Toutefois si cette vue venait uniquement de Dieu, elle produirait la paix, et non le désespoir. Il y a là une action directe de Satan sur l'imagination et la sensibilité.

Ce qui prouve encore que cette idée absorbante vient de Satan, c'est qu'elle est contraire à la raison. Elle n'est la conséquence d'aucun argument satisfaisant. Elle est même combattue par des preuves évidentes ; car parfois elle marche presque de front avec l'union mystique, de sorte que, dans la même journée, on s'est senti très uni à Dieu, aimé par lui et qu'ensuite on se croit détesté. Cet illogisme saute aux yeux quand on lit certaines vies de saints.

Or c'est bien là une preuve d'une action qui nous est étrangère et qui obscurcit nos facultés. Le démon ne s'inquiète pas de savoir si un sentiment est logique ou non. Du moment qu'il a la permission de le suggérer, il se met à l'œuvre. Ne cherchons donc pas à rattacher ces impressions à un syllogisme.

Répondons par les tendances contraires : l'amour et la confiance filiale.

34. — Quand on est hanté par l'idée qu'on sera damné, on est naturellement tenté de s'abandonner au **découragement :** Du moment que je suis destiné à l'enfer, à quoi bon mener une vie de sacrifice ? autant jouir de la vie !

Les saints ont souvent répondu par un cri de générosité : Si je dois haïr Dieu et en être haï pendant l'éternité, je veux du moins l'aimer ici-bas et y travailler à sa gloire.

Cette réponse, si on la prenait à la lettre, renfermerait une supposition impossible, mais elle exprime le besoin de donner à Dieu le plus possible. Il y a une autre réponse, c'est de se dire que nul n'est damné sans le vouloir. Or la preuve qu'on ne le

veut pas, c'est l'horreur que cause cette pensée de la damnation. Ne concédons pas à l'ennemi que ce malheur nous arrivera.

35. — *Onzième espèce :* les sentiments de **haine pour Dieu** et l'impulsion au **blasphème**. Parfois cette tentation n'est qu'une suite de la précédente. Le démon, après vous avoir persuadé que Dieu vous hait et qu'il le fait injustement et par caprice, vous révolte contre ce traitement impitoyable et aveugle ; il vous porte à rendre haine pour haine.

Mais il peut exciter aussi ce sentiment d'aversion sans motif. Il ne fait alors que nous communiquer l'impression dont il est pénétré, mais qui chez lui est fondée en vérité. Il fait vibrer l'âme à l'unisson de sa rage et pousser le même rugissement continu. N'en demandez pas le pourquoi à cette âme ; elle l'ignore. Elle est devenue un écho, et cet écho répète un blasphème.

On a un exemple singulier de cette tentation dans S[t] Hugues, évêque de Grenoble (1053-1132), qui aida S[t] Bruno à établir la Grande-Chartreuse. Dieu voulait le rappeler à l'humilité au milieu des actions héroïques et des prodiges qui lui attiraient les applaudissements. A cette fin, il fut importuné pendant cinquante-deux ans par une tentation de blasphème.

36. — Courbon fait remarquer que ces sentiments d'aversion pour Dieu se portent parfois sur ceux qui le servent ou sur les **choses saintes** (part. III, ch. IX). Pour les blasphèmes que profèrent extérieurement des personnes dévouées à Dieu, il pense que « Dieu ne permet pas *ordinairement* qu'elles tombent dans ces excès en public, mais seulement en secret, ou en présence de personnes de confiance qui n'en sont point mal édifiées, sachant la cause de ces horribles paroles » (*ibid.*).

37. — *Douzième espèce de peines :* les **distractions** pendant l'oraison. Nous en avons parlé à propos de l'oraison de simplicité et de celle de quiétude.

M. le chanoine Lejeune dit avec raison que cette épreuve serait souvent atténuée, si nous nous donnions la peine de le demander à Dieu. « Quand donc, dit-il, comprendrons-nous que le succès de nos oraisons, le triomphe sur les distractions, le goût et la facilité pour converser avec Dieu, dépendent avant tout de la *fréquence* et de la *ferveur* de nos demandes ? Je voudrais qu'à toutes ces personnes qui gémissent de se trouver sans cesse distraites dans l'oraison, on posât cette simple question : Combien de fois par jour

demandez-vous à Dieu de vous délivrer de vos distractions? Beaucoup d'entre elles ne seraient-elles pas contraintes d'avouer qu'elles n'ont jamais songé à adresser à Dieu cette demande? Et elles s'étonnent que l'attention, le recueillement, la ferveur, ne fondent pas sur elles à l'improviste, sitôt qu'elles se mettent en prière! » (*L'Oraison rendue facile*, part. III, ch. III, p. 280. Voir encore les excellents ch. VI, VII, VIII de ce volume.)

§ 4. — Des scrupules.

38. — **Définition**. Le scrupule est une crainte de pécher ou d'avoir péché, qui est mal fondée et troublante. S'il n'y avait pas de trouble, ce ne serait pas le scrupule proprement dit, mais simplement l'erreur d'une conscience mal formée. En réalité, dans les moments où il est agité par le scrupule, l'homme est un peureux, qui cède à une impression malgré la raison. On peut le comparer comme inconséquence, à l'enfant qui n'ose pas entrer, le soir, dans une chambre noire, parce que, dit-il, il y a peut-être des voleurs. Pour lui prouver le contraire, on l'y conduit, avec de la lumière, et on lui en montre tous les recoins. Quand il est sorti, il avoue qu'il n'y a pas de voleurs. « Eh bien alors, lui dit-on, vas-y maintenant tout seul. — Non, répond-il, il y en a peut-être. »

39. — Ce n'est pas à dire que le scrupuleux se montre tel dans toutes ses actions. Il n'est craintif et resserré que sur certains points; mais parfois **trop large** sur d'autres.

40. — Plusieurs saints ont passé par une **période** de scrupules. S[t] Ignace fut du nombre et il déclare que, *si cette épreuve ne dure que peu de temps*, elle est très utile à l'âme, la purifiant, l'éloignant même de l'apparence du péché (*Règle 3 sur les Scrupules*).

41. — Mais si le scrupule **se prolonge**, il devient pour l'âme une maladie dangereuse (1). Car, en l'encourageant, Satan ne se

(1) La B[euse] Marguerite Marie : « Il n'y a rien où le démon soit plus puissant et où il gagne tant, qu'avec une âme qui est dans le trouble et dans l'inquiétude; il en fait son jouet et la rend incapable d'aucun bien » (*Vie* par elle-même. Édition de Paray, t. II, p. 430).

propose pas seulement de nous torturer; mais, ce qui est plus important, il espère que cette torture deviendra si insupportable qu'on perdra patience. Au lieu de revenir à un juste milieu, qui semble trop difficile, on se laissera tomber dans le relâchement. Souvent on prendra en haine les sacrements ou sa vocation, dans lesquels on ne verra plus que des instruments de supplice. Luther commença par être scrupuleux.

Ainsi donc, dans le plan de Satan, le scrupuleux ne doit pas le rester toujours. Il y aurait peu de bénéfice à renforcer ainsi sa délicatesse de conscience. Il faut, par le dégoût et comme réaction, le conduire à l'état diamétralement opposé : le sans-gêne complet (St Ignace; *Règle 4 sur les scrupules*). Il y a donc un vrai devoir de chercher à se guérir. Bien des âmes timorées ne semblent pas s'en douter. Elles devraient se faire scrupule d'écouter leurs scrupules.

42. — Pour se guérir des scrupules, le premier **remède** à s'appliquer est l'obéissance au directeur. Puisqu'on est, comme un enfant, incapable de se conduire soi-même et de décider entre le bien et le mal en certaines matières, il faut se résigner à être conduit par un autre. Le directeur, de son côté, devra être catégorique dans ses avis, tout en se montrant très doux et très encourageant (Aquaviva, *Industries pour guérir les maladies de l'âme*, ch. XVIII).

Malheureusement les personnes scrupuleuses changeront quelquefois de confesseur, involontairement ou à dessein; et alors elles ne résisteront pas à l'envie de recommencer leurs histoires filandreuses. Elles se diront : « Je serai plus tranquille, si le nouveau confesseur juge comme les autres ». En cela, elles s'illusionnent; car il est dans leur nature de n'être jamais en paix. Elles se diront encore : « Si on m'a donné tel ordre, c'est probablement qu'on ne m'a pas bien comprise; je m'explique si mal! Mais cette fois, j'entrerai tellement dans les détails que la lumière se fera d'une manière définitive. » Nouvelle erreur. Ce « dernier mot » de la question ne sera jamais que l'avant-dernier. Cette confession qui aura fait perdre beaucoup de temps au directeur, sera aussi ténébreuse que les précédentes. On ne peut pas remettre éternellement les mêmes choses en question, et proposer les mêmes problèmes. Il faut se résigner franchement à obéir.

43. — Un **second remède**, c'est de s'instruire. Il ne s'agit pas d'étudier toute la morale, comme les confesseurs, mais d'arriver

à connaître quelques principes usuels qui répondent aux difficultés, toujours les mêmes, que l'on rencontre.

Comme exemple, je vais traiter trois cas qui se présentent fréquemment.

44. — Les deux premiers cas de trouble ont lieu à propos de la **confession**. Les scrupuleux se demandent avec anxiété : 1° s'il faut dire telle chose, et comment il faut la dire; ou surtout, 2° s'il est nécessaire de revenir sur une confession précédente. Ils examinent, ils épluchent. Leur esprit s'embrouille de plus en plus ; et ce qu'ils recueillent d'un tel examen, c'est une obscurité et un trouble toujours croissants. Ce n'est pas là ce que Jésus-Christ a voulu en instituant la confession; tout au contraire.

Pour calmer ces âmes, il faut leur apprendre que l'Église, interprète de Jésus-Christ, déclare qu'on n'est pas obligé d'accuser : 1° les péchés véniels ; ni même 2° les péchés mortels, quand ceux-ci ne sont pas certains (1).

Il en est de même pour les confessions qu'on voudrait recommencer. On n'y est tenu que si on est certain qu'elles en ont besoin.

Le principe précédent met l'âme en paix. En effet, vous êtes troublé parce que *vous ne voyez pas clairement* si vous avez péché, si vous avez eu mauvaise intention, etc., et par là même, vous ne savez pas *au juste* si vous êtes obligé de vous accuser. Voilà bien le cas du *péché douteux*. Au lieu de discuter indéfiniment le oui et le non, de faire des appels inutiles à votre mémoire, dites-vous : « C'est douteux ; donc je ne suis pas tenu à en parler, ni à y penser de nouveau ». Vous retrouverez ainsi le calme.

45. — **Objection**. Mais alors nous entendons les scrupuleux nous dire : « Soit. Je vois maintenant quels sont mes droits. Mais je n'aurai jamais le courage d'en profiter. Eh bien, tant pis ! je serai troublé ; mais c'est plus fort que moi : je m'examinerai à outrance, et je m'accuserai. Pour être plus sûr de n'avoir rien omis, j'exagérerai même ma culpabilité ».

46. — **Réponse**. C'est là une faiblesse déplorable de la volonté ; voilà un point sur lequel on doit se vaincre. Cette faiblesse devrait même être qualifiée de coupable, si le jugement n'était pas aussi obscurci par la peur.

(1) Voir, sur ce sujet, un excellent petit livre : *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses*, par le P. Dubois, S. J. (Lille, Desclée).

Quand on est sûr d'un principe, il faut avoir assez de caractère pour agir d'après sa conviction. Vous êtes sûr de *n'être pas obligé* d'accuser certaines actions; ne les accusez pas.

47. — Autre cas. Dans sa dernière *Règle sur les scrupules*, S[t] Ignace examine une tentation qu'on rencontre souvent chez les personnes ferventes. Au moment où elles forment le projet d'une action bonne et utile, elles sont subitement arrêtées par la crainte de tomber dans l'orgueil, la vanité ou la sensualité. Faut-il passer outre? Le saint répond par ce principe de bon sens : Rejetez ce sentiment désordonné, mais agissez ! — Autrement on n'agirait jamais.

Cette tentation porte à s'analyser sans trêve, à éplucher le fond de toutes ses intentions; ce qui aboutit au trouble et à l'inaction. Il faut interdire ces recherches continuelles.

§ 5. — L'aridité.

48. — Déjà au chapitre xv, sur la première nuit de l'âme, j'ai étudié une espèce particulière d'aridité. Il y a lieu d'en parler d'une manière plus générale.

49. — Définition. L'aridité est la désolation pendant l'oraison. C'est un état dans lequel on n'arrive, malgré ses efforts, à produire ni pensées de piété ni bons sentiments. Comme conséquence, on éprouve de l'ennui et du dégoût. Cette épreuve n'a parfois que des **causes naturelles** qu'il serait en notre pouvoir d'éviter ou d'atténuer :

1° *Une vie dissipée,* qui remplit l'imagination de frivolités. Ces souvenirs distrayants nous assiègent au temps de l'oraison;

2° *Le manque de préparation immédiate* à l'oraison;

3° *La fatigue*, provenant, soit de la mauvaise santé, soit d'occupations excessives. Dans ce cas, on a parfois avantage à déplacer l'heure de l'oraison, ou à la diviser en parties assez courtes (Voir S[te] Thérèse, *Vie*, ch. xi).

50. — L'aridité, comme toutes les épreuves, a des avantages et des inconvénients. Ces deux effets peuvent être regardés comme se compensant, dans le cas seulement où nous réagissons sérieusement contre cet état et où il ne se prolonge pas par notre faute.

Pour une âme généreuse, les **avantages** sont de trouver dans

la sécheresse ample matière à se mortifier; elle peut faire aussi provision d'humilité, en touchant du doigt son impuissance (1). Le danger, c'est de tomber dans le découragement et la négligence. Souvent aussi on est tenté d'abandonner l'oraison, sous prétexte qu'on y perd son temps. Il faut alors tenir bon, et se persuader que cet état d'ennui et de dégoût est *très profitable et très méritoire*.

51. — La désolation, et, comme cas particulier, l'aridité, a de grands **inconvénients**, si elle se prolonge et qu'on ne lutte pas vigoureusement contre elle.

1° *A cause de l'action du démon*. S[t] Ignace dit que, dans la désolation, c'est Satan qui a sur nous l'influence prédominante. Il agit sur l'*intelligence*, pour l'obscurcir et glisser de mauvais conseils; sur la *volonté*, pour faire prendre l'abnégation en dégoût; sur l'*imagination* et la *sensibilité*, pour réveiller les passions. A la longue, une telle action ne peut que produire des effets funestes sur notre faiblesse. On a vite épuisé la provision de forces qu'on avait amassées dans la consolation.

2° Si l'on considère la désolation en *elle-même*, abstraction faite de l'influence du démon, on voit qu'elle est une *maladie de l'âme* (2). Elle affaiblit peu à peu comme les maladies de langueur, ou comme une atmosphère délétère. On peut encore la comparer au refroidissement lent exercé sur le corps. Dans un milieu glacial, les membres s'engourdissent, puis se paralysent, et, si on ne réagit pas énergiquement, on finit par périr. La vie des plantes elles-mêmes ne peut se développer ordinairement dans les ténèbres et dans le froid.

52. — On voit par là combien il est important de **demander la délivrance** de cette épreuve, car autrement nous n'emploierions

(1) Bossuet : « Un arbre, l'hiver, ne produit rien, il est couvert de neige; tant mieux! La gelée, les vents, les frimas le couvrent tout. Pensez-vous donc qu'il ne fasse rien pendant qu'il est ainsi tout sec au dehors? Sa racine s'étend et se fortifie et s'échauffe par la neige même : et quand il est étendu dans ses racines, il est en état de produire de plus excellents fruits dans la saison. L'âme sèche, désolée, aride et en angoisse devant Dieu, croit ne rien faire; mais elle se fond en humilité et elle s'abîme dans son néant : alors elle jette de profondes racines pour porter les fruits des vertus et toutes sortes de bonnes œuvres au goût de Dieu » (opuscule des *Questions et réponses*; § 2; édition Lachat, t. VII, p. 491).

(2) C'est avec raison que le R. P. Aquaviva donne ce nom à l'aridité (*Industries pour guérir les maladies de l'âme*, ch. III). Molinos disait au contraire : « Le dégoût des choses spirituelles *est bon*, car il nous purifie de l'amour-propre » (Prop. 28).
Sur cette question voir l'excellent traité de M. le chanoine Lejeune. *L'oraison rendue facile* (Lethielleux, 1904), part. III, ch. VIII.

pas *tous les moyens* en notre pouvoir. Celui que nous laisserions de côté, la prière, est précisément le plus puissant; bien plus, sans lui, les autres remèdes seraient généralement inefficaces; car la consolation, le succès dans l'oraison, sont des grâces. Or Dieu a fixé que la prière est le moyen presque *nécessaire* pour obtenir toutes les grâces.

D'après St Philippe de Néri, « le meilleur remède contre l'aridité et la torpeur qui paralyse l'âme, est de se présenter devant Dieu et ses saints comme un petit pauvre qui demande très humblement leur aumône spirituelle » (Bolland. du 26 mai, 2e *Vie*, n° 189).

Bien entendu, cette demande de la délivrance doit, comme toute autre, être accompagnée d'un plein abandon à la volonté divine. Il faut, pendant l'attente, se maintenir dans une résignation joyeuse (1).

Il y a ici deux excès opposés à éviter : l'un, de désirer si vivement qu'on perde la paix et la conformité à la volonté de Dieu; l'autre, d'être si résigné qu'on ne veuille plus rien faire de soi-même et unir son action à celle de la grâce.

58. — Ste Thérèse recommande de conserver, malgré le silence de Dieu, l'**espérance** d'être délivré tôt ou tard : « Cette peine [des distractions et de l'aridité] est très grande, je l'avoue; mais *si nous supplions* avec humilité Notre-Seigneur de la faire cesser, *croyez qu'il exaucera nos vœux.* Dans sa bonté infinie, il ne pourra se résoudre à nous laisser ainsi seules, et il voudra nous tenir compagnie. Si nous ne pouvons obtenir ce bonheur en un an, *travaillons* pendant plusieurs, et ne regrettons pas un temps si bien employé. Point d'obstacle invincible dans une si sainte entreprise. Ainsi, courage, je le répète » (*Chemin*, ch. XXVII) (2).

(1) Ste Thérèse dit : « Quand une âme entre avec courage dans le chemin de l'oraison mentale, et qu'elle gagne sur elle-même de n'avoir ni *beaucoup de joie* dans les consolations, ni *beaucoup de peine* dans les sécheresses, cette âme a déjà parcouru une grande partie de la carrière » (*Vie*, ch. XI).

(2) Le R. P. Rigoleuc : « Espérez de Dieu de grandes et signalées faveurs, avec une confiance généreuse et digne de la qualité d'enfant de Dieu et d'héritier des mérites de l'homme-Dieu. Persuadez-vous, d'un côté, que tous les trésors de la grâce vous sont ouverts non seulement par le mérite de la mort de Jésus-Christ, mais encore par l'inclination infinie que Dieu a de se communiquer; et, de l'autre, que les sentiments bas et ravalés que nous avons ordinairement de Dieu et de l'amour qu'il nous porte, nous éloignent aussi bien de lui que l'orgueil et la présomption » (Tr. 3. ch. II).

D'après ces paroles, il y a lieu de croire que certaines aridités dureraient moins longtemps, si on demandait sa délivrance.

54. — J'ai rencontré plusieurs fois des personnes qui auraient désiré sortir de la désolation, mais elles se sentaient comme enchaînées par un **scrupule**. Elles se disaient : il est peut-être contraire à la perfection de demander la fin de mes épreuves. Mais s'il était contraire à la perfection de demander la guérison des maladies de l'âme, il en serait de même des maladies du corps; il faudrait déclarer que nos grands lieux de pèlerinages ne sont fréquentés que par des personnes imparfaites.

« Personne, dit M. le chanoine Lejeune, n'oserait prétendre que les malades qui se pressaient sur le passage du Sauveur durant sa vie mortelle, commettaient, de ce chef, une imperfection, et qu'ils eussent mieux fait de s'en remettre, sans un mot de prière, sans un geste de supplication, au bon plaisir divin » (*L'Oraison rendue facile,* part. II, ch. VIII).

Une telle erreur provient au fond de cette fausse croyance que les demandes ne peuvent se concilier avec une vraie résignation (voir ch. XXVII, 25). S'il en était ainsi, elles seraient, en effet, une imperfection.

D'autres disent : « J'admets bien qu'en général l'aridité est nuisible; mais *peut-être* que, pour moi personnellement, elle est plus profitable qu'une oraison réussie. Dans le doute, je ne fais rien pour en sortir ». — Je réponds : Quand vous êtes malade, prenez-vous des remèdes, sans attendre une révélation du ciel? Oui. Eh bien, d'après vos principes, vous ne devriez pas le faire. Car *peut-être* la maladie est-elle plus profitable pour vous que la santé.

55. — **St Ignace** s'est montré plus pratique. Dans ses *Exercices,* il indique sans cesse des désirs qu'on doit exciter en son âme. Il ne veut pas qu'on attende, sans rien faire, l'arrivée des grâces d'oraison nécessaires ou utiles. L'inertie n'est pas l'idéal de cet homme d'action. Ainsi, il prescrit de commencer chaque méditation par une demande positive. Il a la patience de répéter cette prescription à satiété, après l'un des préambules, Ce qu'il fait demander, c'est le succès, et il précise lui-même quel genre de succès. Notons que la formule qu'il a adoptée n'emploie pas d'expressions flottantes, atténuées, comme « je désirerais, je voudrais ». Elle est absolue : « le second préambule,

dit-il, consiste à demander la grâce que je veux ». C'est catégorique.

Un de ses chapitres est intitulé : *Additions... destinées à faire mieux trouver ce qu'on désire* (Voir le détail aux *Additions* 4, 7, et aux *Notanda* 1, 3).

Voici encore ce qu'il a écrit dans les règles de son Ordre : « Que tous emploient aux choses spirituelles le temps qui leur est destiné, et *qu'ils s'efforcent d'y trouver de la dévotion*, selon la mesure de la grâce que Dieu leur aura communiquée » (*Règle* 21).

Ajoutons qu'Innocent XI a condamné une proposition de Molinos qui détournait de rechercher la dévotion. Et cependant il ne s'agissait que de la dévotion sensible, c'est-à-dire de consolations d'ordre inférieur : « Celui qui désire la dévotion sensible et qui s'y attache, cherche et désire, non pas Dieu, mais lui-même. *Celui qui avance dans la voie intérieure* agit mal en la *désirant* et *en faisant effort pour l'avoir*, tant dans les lieux sacrés que les jours de fête » (*Prop.* 27).

L'Église n'approuve pas cette contrainte glaciale en face du Père céleste. Son langage est tout autre. Dans la plupart de ses prières, elle nous fait solliciter une augmentation de lumière, de facilité pour le bien, de goût pour les choses célestes, en un mot de consolation, dans le sens noble du mot. Elle invoque le Saint-Esprit comme étant le Paraclet, c'est-à-dire le Consolateur et, avec elle, nous lui demandons de « jouir toujours de sa consolation » et de ses dons (Prière *Veni Sancte Spiritus*).

56. — Ainsi donc ne craignons pas de **demander le progrès** dans l'oraison, l'*attrait* pour les exercices spirituels et la *facitité* à les bien faire.

C'est à dessein que je ne dis pas : « Demandez des consolations », parce que cette phrase prête à une fâcheuse interprétation. Elle semble dire qu'on cherche le succès dans l'oraison, à cause surtout du plaisir qu'on est avide d'y trouver, et non pour l'utilité très réelle qu'en tirera la vie spirituelle.

57. — Pour certaines âmes, c'est l'**orgueil** qui les empêche de se préoccuper de l'aridité, ainsi que le remarque le R. P. Aquaviva. On se dit : « Je suis riche en vertus : je n'ai besoin de rien (*Apoc.* III, 17). Dieu me traite, non en enfant qui a besoin du lait des consolations, mais en homme fait ». Ayons donc l'hu-

milité de reconnaître que nous sommes des pauvres, à qui les grâces d'oraison seraient bien nécessaires; et sachons tendre la main pour obtenir de Dieu cette aumône.

58. — Voici un moyen qui réussit à certaines personnes pour triompher en partie de l'aridité. C'est de s'astreindre à noter, après chaque exercice, **quelque pensée** qui ait frappé et porté au bien. Cette obligation qu'on s'est imposée agit sourdement sur l'oraison elle-même; elle y réveille l'esprit assoupi et l'excite à produire quelque chose.

§ 6. — La possession diabolique.

59. — Le démon jouait un rôle important dans les épreuves étudiées jusqu'ici. Mais il se cachait en partie. Il y a des attaques plus terribles où il se montre plus ouvertement. C'est la **possession** et l'**obsession**.

Le rituel romain ne distingue pas entre ces deux mots. Il en est de même de S. Liguori, dans sa *Praxis confessarii* (n° 110 et seq.). Néanmoins beaucoup de Théologiens établissent une distinction. Elle varie un peu des uns aux autres, mais le but est toujours le même : répartir les attaques diaboliques en deux catégories présentant des différences notables.

60. — **Définition.** Nous dirons qu'au sens strict du mot, une personne est **possédée** par le démon, lorsque à certains moments, celui-ci lui fait perdre connaissance, et qu'alors il semble jouer dans le corps *le rôle de l'âme :* il se sert, au moins en apparence, de ses yeux pour regarder, de ses oreilles pour écouter, de sa bouche pour parler, soit aux assistants, soit à ses compagnons. C'est lui qui souffre, comme d'une brûlure, si on touche la peau avec un objet béni. En un mot, il semble incarné.

Nous dirons qu'une personne est **obsédée**, lorsque le démon ne lui fait jamais perdre connaissance, mais que cependant il la tourmente de manière qu'on puisse constater son action : par exemple, en la battant.

Le mot obsession signifie en latin le siège d'une place forte. Dans la possession, la place est prise; toutefois il n'en est ainsi qu'en apparence pour la citadelle, où se trouvent les facultés

supérieures, l'intelligence et la volonté. Le démon ne peut jamais y entrer malgré nous.

Il en est autrement du corps et de l'imagination.

61. — Souvent on caractérise ces deux états en disant : chez les possédés, le démon agit sur le corps par **le dedans**, et chez les obsédés, il le fait par **le dehors**. Ce langage rapide est excellent, pourvu qu'on prenne la peine de définir ces expressions. Ceux qui les trouvent claires par elles-mêmes se font sur les anges une fausse idée. Ils les croient localisés, quant à leur substance, comme les choses matérielles. Ils se les figurent comme l'air, qui ne peut être qu'au dedans ou en dehors de nos poumons. Mais il en est autrement. L'esprit angélique est indépendant de l'espace (Voir S[t] Thomas ; 1, q. 52, a. 1) ; c'est seulement son *opération* sur la matière qui est localisée ; dès lors, rigoureusement parlant, on devrait toujours dire qu'il est *dans* le corps humain, par le seul fait qu'il agit sur lui.

Voilà pourquoi, dans ma définition, j'ai distingué la possession de l'obsession par le *mode d'opération*, qui est réellement différent, et non par le lieu où est l'opérateur, parce que cette indication serait une simple manière de parler.

62. — **Qui a ces épreuves ?** De graves auteurs sont d'avis que la *possession* (ce mot étant pris dans son sens strict) n'est pas envoyée aux personnes qui travaillent sérieusement à la perfection, sauf des cas très rares et en passant (Scaramelli, Tr. 5, n° 71 ; Schram, ancienne édition, n° 208 ; édition de 1848, n° 217) (1). Ils voient là un fait d'expérience. Ils l'expliquent en disant que Dieu ne permet les vexations diaboliques que pour faire acquérir à ces âmes des mérites. Mais, pour cela, il leur faut l'usage de la raison et de la liberté, qui précisément est souvent diminué ou suspendu chez les possédés. Il est donc nécessaire que ces diminutions n'aient pas lieu, ou qu'elles soient rares, ou, à chaque fois, de peu de durée. Ce raisonnement ne semble pas très concluant, car si on n'acquiert pas de mérites pendant la crise, cette épreuve peut en amener de grands avant ou après.

(1) Scaramelli dit encore : « *Mon opinion* est que le démon ne parvient jamais à acquérir un si grand empire sur une personne, qu'il puisse se jouer d'elle pour l'âme et pour le corps, ou la lier quant aux membres extérieurs, surtout si cela arrive souvent, à moins qu'elle *n'y concoure par quelque consentement* et par quelque coopération » (Tr. 3, n° 186).

Le R. P. Meynard, citant un vieil écrivain (*Viguier*, O. P.), conclut, comme les auteurs ci-dessus, « qu'il est excessivement rare que la possession se manifeste chez les âmes appelées à la contemplation et à l'union intime avec Dieu; c'est plutôt une punition qu'une épreuve purifiante » (t. II, n° 139).

Au contraire, l'*obsession* a été envoyée assez souvent à des personnes ferventes.

63. — Quelques détails descriptifs :

1° Dans les exorcismes, les démons ont souvent déclaré qu'ils sont *très nombreux* à posséder une seule personne; ils se partagent en groupes ayant chacun un chef;

2° Ils prennent des *noms*. Si c'est celui d'un animal, ils le font deviner par le cri ou les gestes. Le rituel les oblige à cette déclaration, sans doute pour qu'ils soient reconnus chaque fois qu'ils reparaissent devant l'exorciste. La formule du rituel est celui-ci : « Je te commande de dire ton nom et le jour et l'heure de ton départ »;

3° De ce qu'ils prennent les noms de personnages historiques, tels que Judas, Néron, etc., il ne s'ensuit pas que ces personnages jouent vraiment quelque rôle dans la possession. C'est un pur symbolisme, manifestant sans doute la *fonction* que chaque démon s'est assignée, comme de pousser à tel ou tel vice. Les noms d'animaux ou de personnages fabuleux auraient le même but. Ou encore les noms historiques indiqueraient des damnés à la perte desquels le démon qui parle a travaillé et qu'il regarde comme un de ses chefs-d'œuvre, dont il est fier;

4° D'après les démons encore, chacun d'eux affecte une partie déterminée du corps. Ils y sont comme *logés* d'une manière permanente, y dissimulant leur présence en dehors des crises. Pendant celles-ci, ils s'élancent de cette cachette pour envahir une plus grande partie de l'organisme ou répondre à l'exorciste;

5° La *délivrance* du possédé est une œuvre difficile, exigeant parfois des efforts de plusieurs mois ou même de plusieurs années. Pendant ce temps, du moins, le possédé reçoit du soulagement. Les prières de l'exorciste semblent agir à la manière de coups dont on frappe un adversaire; elles le font souffrir et l'affaiblissent. Le démon tient bon tant qu'il peut; se plaignant parfois de ce que ses chefs le menacent d'un châtiment s'il n'a pas le courage de continuer la lutte.

Le démon reprend des forces depuis l'exorcisme précédent, si la personne a commis des péchés dont elle ne s'est pas encore confessée;

6° Pour les possédés, *la perte de connaissance* se produit ordinairement pendant l'exorcisme. Cet état commence avec les premières prières. La personne qui, un instant auparavant, causait très naturellement, est prise soudain d'une sorte de sommeil ou, au contraire, s'agite et se tord; son regard devient fixe et hagard. Un autre esprit s'est substitué à elle dans ses organes. Il va répondre, recevoir les coups des prières et essayer de les braver. Tel un général accourt avec ses troupes sur les remparts, faisant passer en arrière ceux qui ne portent pas les armes. La bataille dure souvent autant d'heures que le veut l'exorciste. Dès que celui-ci déclare qu'il arrête la lutte, la personne revient comme d'un sommeil, éprouvant soit un réveil tranquille, soit quelques mouvements convulsifs; elle ignore ce qui s'est passé, et quoique fatiguée, peut reprendre une conversation naturelle. L'eau bénite contribue beaucoup à faire disparaître la fatigue.

Dans les exorcismes auxquels j'ai assisté, toutes ces circonstances se sont produites.

7° Quand celui qui est attaqué est privé de connaissance, le démon parle généralement *en son propre nom* et, par suite, n'essaie pas de se cacher. Mais d'autres fois il se substitue subitement à l'esprit du patient pendant une conversation, et laisse croire que c'est elle qui parle et qu'elle est à l'état naturel. On s'aperçoit du contraire, au moins après coup, par certaines circonstances : ou bien les choses dites sont absolument contraires à ce qu'on doit attendre de la personne, étant donnés son caractère et ses antécédents, ou bien elle se réveille ensuite comme d'un sommeil, n'ayant aucun souvenir de cet entretien, ou bien le démon reconnaît qu'il a usé de feinte et s'en vante.

8° C'est malgré eux que les démons possèdent ceux qui travaillent à leur perfection. Ils le déclarèrent à Loudun, furieux de ce que le P. Surin ne se contentait pas d'exorciser la mère Marie des Anges, mais de ce qu'il lui faisait faire des progrès dans la sainteté. Ils criaient : « Le plus grand malheur qui puisse nous arriver sur la terre est de posséder une personne mortifiée dans ses passions. Il vaudrait mieux que nous fussions en enfer que de rester dans une personne bien dégagée d'elle-même et des créatures » (*Vie* du

P. Surin, par Boudon, part. III, ch. VII; édition Migne, col. 222). Ils auraient voulu sortir, mais ils étaient sans doute retenus par leurs chefs ou par l'espoir de quelques succès dans l'avenir.

64. — Les **exorcismes** peuvent être **solennels** ou privés. Les premiers sont ceux qu'on fait publiquement, dans l'église, en habit de chœur. Les prêtres seuls peuvent l'entreprendre; il leur faut généralement la permission de l'évêque. L'exorcisme privé est toujours permis, même aux laïques, mais ceux-ci doivent parler en leur propre nom, et pas au nom de l'Église. La forme n'est plus fixée.

Certains confesseurs usent d'une formule rapide d'adjuration, lorsqu'ils trouvent un pénitent mal disposé ou attaqué de grandes tentations. Comme ministres de Dieu, ils ordonnent au démon de se retirer.

65. — Le rituel demande que l'exorciste se défie des nombreux artifices du démon : *exorcista cautus esse debet.* Tout d'abord on lui recommande de **ne pas croire facilement** que quelqu'un est obsédé : *ne facile credat aliquem a dæmonio obsessum esse*, et de ne pas confondre l'attaque diabolique avec certaines maladies.

S[t] Philippe de Néri, qui avait une très grande puissance sur les démons, ne croyait que très difficilement à la réalité des possessions (Bolland.; 26 mai; 2[e] *Vie*, n° 100).

66. — L'exorciste agira donc prudemment en se faisant assister, au moins au début, par un **médecin** chrétien, bien au courant de la pathologie nerveuse. On connaît de nos jours plusieurs maladies bizarres qui présentent des ressemblances avec la possession. Le prêtre n'a presque jamais fait les études suffisantes pour les discerner. Le médecin seul peut réduire à leur vraie valeur certaines circonstances physiologiques que les profanes croient surnaturelles. Par exemple, si à la fin de la séance certaines marques apparaissent sur la peau, il examinera si ce n'est pas simplement du dermographisme (ch. XXXI, **10**), produit pendant les convulsions par la pression exercée sur les membres. Il saura imaginer des expériences pour s'en assurer. Il verra aussi si certaines souffrances ne peuvent s'expliquer par auto-suggestion. Enfin, si la personne est une simulatrice, il devinera mieux que d'autres ses supercheries et inventera des pièges qui les mettent en évidence.

Même si la possession est réelle, il peut se faire qu'elle soit associée à des maladies nerveuses, qui en sont comme le support (1). Le médecin aura alors un rôle curatif à jouer : du moment qu'il atténuera la maladie, il contribuera à refréner l'action démoniaque.

67. — Il est arrivé dans certains pays ou couvents des **épidémies** de possessions ; comme à Loudun (XVIIe siècle). Sans vouloir contester que l'attaque diabolique fût réelle à Loudun, pour telle ou telle personne, on admet que, pour plusieurs, il y avait seulement un état nerveux, gagné à la façon des maladies contagieuses. L'expérience a montré que, comme pour ces dernières, le moyen sûr et rapide de mettre fin à cette situation est de disperser les personnes atteintes, de les changer de milieu.

Le R. P. Debreyne, docteur en médecine, prêtre et religieux de la Grande-Trappe, raconte très au long qu'il a eu à traiter une communauté de femmes, « dont l'état présentait les plus grandes ressemblances avec celui des Ursulines de Loudun ». Par exemple, d'un seul bond, elles franchissaient le mur de clôture, etc... Il les guérit en peu de temps, par des moyens purement naturels, hygiéniques et moraux, tels « qu'un travail manuel assidu et varié » (*Essai de théologie morale*, ch. IV. Édition refondue par le Dr Ferrand ; Poussielgue, 1884 ; part. IV, ch. III, § 2).

Si l'on fait des exorcismes, il est bon d'éviter la publicité ; car il y a là une cause d'excitation pour les nerfs et l'imagination (2).

68. — Le rituel interdit aux exorcistes « les bavardages et les **interrogations curieuses**, surtout sur les choses futures ou cachées ». Le seul but licite de l'exorcisme est de chasser le démon. Ce serait une naïveté de croire que cet esprit menteur et haineux se mettra humblement à notre service en nous fournissant des ren-

(1) Ce fond pathologique semble assez évident dans la Mère Jeanne des Anges, supérieure de Loudun, exorcisée par le P. Surin. Bien des phénomènes qu'elle présenta ne diffèrent pas de ceux de la Salpêtrière. Deux disciples de Charcot, les Drs Gabriel Legué et Gilles de la Tourette, ont étudié, au point de vue médical, son état et celui presque aussi singulier du P. Surin, en publiant l'*Autobiographie inédite de Jeanne des Anges* (Charpentier, in-8°, 1886). Mais ils ont écrit sous l'influence d'une violente passion antireligieuse, niant à priori tout surnaturel. Il y aurait lieu de reprendre cette étude avec science et impartialité ; et de voir quelles interprétations pathologiques peuvent être sagement conservées.

Le Dr Legué a publié un autre volume : *Urbain Grandier et les possédées de Loudun*, 3e édition, Charpentier, in-12, 1884.

(2) A Loudun, les exorcismes avaient lieu parfois devant plus de trois mille personnes ! Et les sœurs se rendaient en grande procession à l'église !

seignements vrais ou utiles, n'ayant pas de rapport à la délivrance du possédé. En dehors de ce que l'Église autorise, on sera berné par ses réponses. Il y aurait également un désordre d'engager avec lui une conversation badine; ce serait jouer avec un ennemi plus fin que nous.

D'après le rituel, l'exorcisme doit toujours avoir une forme impérative. Ce n'est pas un désir qu'on adresse au démon, mais un ordre.

69. — Le rituel donne les **signes** de l'action du démon dans une personne qui a, ou non, conscience de ses actes. « Ce sont, dit-il, les suivants : prononcer dans une langue inconnue de longues phrases [non apprises par cœur], ou comprendre ceux qui parlent cette langue, découvrir les choses éloignées ou cachées [notamment avoir la connaissance claire de l'avenir ou des sciences], montrer des forces supérieures à son âge et à sa condition, et autres choses analogues; quand *plusieurs sont réunies,* les indices sont *plus concluants.* »

Remarquons la modération de cette dernière phrase. Le rituel ne prétend pas trancher des questions scientifiques controversées; il ne déclare pas que les signes précédents donnent toujours une certitude complète, surtout s'ils sont séparés. Il faut un ensemble.

En particulier, il y a deux des signes qui demandent à être examinés de très près. Le premier est « celui des forces supérieures ». Dans certaines maladies on fait des bonds et on déploie une vigueur qui n'auraient pu être soupçonnés, et qui pourtant sont purement d'ordre naturel.

De même, pour la connaissance à distance, il ne faut pas donner à cette expression le sens strict de connaissance supérieure à celle que donne l'exercice *habituel* des sens. Peut-être y en a-t-il de cette espèce qui ne sont pas surnaturelles, dans certains états supra-normaux comme le somnambulisme. La vue est comme supprimée pour certains objets, mais hyperesthésiée pour d'autres. Le tact de certains animaux leur fait sentir des effluves électriques ou autres que l'homme normal ne perçoit pas, mais qui peuvent sans doute lui donner des avertissements obscurs quand certains nerfs ont une excitation extraordinaire.

Il y a des cas où il est admis qu'on ne peut douter raisonnablement de la présence du démon, par exemple, lorsque l'exor-

ciste pose une série de questions en latin à une personne qui ignore cette langue et qu'elle donne à chaque fois des réponses montrant que la demande a été bien comprise (1). La preuve est encore plus forte si la réponse est contraire à celle qu'espérait l'exorciste.

Ceux qui ont fait beaucoup d'exorcismes ont souvent un très fort argument de probabilité. Ils constatent que des personnes qui ne se connaissent pas et ont reçu les éducations les plus différentes ont, pendant les crises, le même langage, les mêmes manières d'agir. Cette uniformité de mœurs ne peut s'expliquer pour eux qu'en admettant que, dans tous ces cas, il y a un même agent caché. C'est affaire d'appréciation morale; il est plus facile de sentir cela que de l'expliquer aux autres. Tous nous savons porter de ces jugements intuitifs, difficiles à motiver pleinement, par exemple, quand nous devinons le caractère d'un homme par sa physionomie, sa voix et ses gestes.

Peut-on affirmer la présence du démon, par le seul fait que la personne en crise parle ou agit comme on suppose qu'il le ferait? par exemple, si elle blasphème ou repousse des objets bénits?

Cette circonstance, si elle est seule, ne suffit pas. Car il y a des maladies, étudiées dans les hôpitaux, et présentant ce même caractère : des hystériques hypnotisées, et, par suite, privées de connaissance, entrent (mais sur l'ordre de l'opérateur) dans des rêves où elles parlent. Elles endossent ainsi certains personnages, comme le ferait un acteur. On leur suggère d'être un soldat, ou un orateur, ou un personnage historique; immédiatement elles en prennent le langage et les attitudes.

Les médecins admettent généralement que ces faits sont d'ordre purement naturel. Ce n'est pas très certain. Pour le prouver, il faudrait imaginer certaines expériences, comme d'appliquer à ces personnes des objets bénits, etc. Quoi qu'il en soit, il y a là, du moins, un motif de ne pas croire trop vite à la présence du démon, quand on entend le langage de certains sujets.

(1) Qu'on ne cherche pas à expliquer ce fait par la transmission de pensées cachées qu'on attribue à quelques hypnotiseurs. Car : 1° l'hypnotiseur est un spécialiste, choisi entre mille; tandis que l'exorciste peut être n'importe quel prêtre; 2° le premier a provoqué la crise par sa volonté et ses manœuvres; le second n'a rien fait de semblable; 3° l'un a voulu énergiquement communiquer sa pensée intérieure; l'autre a voulu le contraire.

Le cardinal Bona indique comme presque certains deux signes qui, de nos jours, ne seraient plus admis, parce que l'on connaît des faits analogues de maladies nerveuses, à savoir : que la personne ne se rappelle plus ce qu'elle a dit pendant sa crise, et qu'elle ait refusé de réciter le Symbole des apôtres ou de demander pardon de ses péchés (*De discret. spir.*, c. XI, n° 14).

Les possédés présentent une différence importante avec les hypnotisés. Pendant sa crise, le possédé est tout le temps en révolte contre l'exorciste, et pour tous les ordres qu'il donne. Au contraire, l'hypnotisé n'a plus qu'une volonté, celle de l'opérateur. Tout au plus il regimbe dans le cas très exceptionnel où on lui commande (en apparence) des actes criminels, tels qu'un assassinat. De plus si, dans ce dernier cas, l'hypnotiseur persiste dans son ordre, le patient, épuisé par la lutte, tombe dans une crise de nerfs. La lutte la plus terrible avec le vrai possédé n'a jamais cet effet. On se l'explique : ce n'est pas lui qui soutient le combat.

70. — Les souffrances extraordinaires, telles que la possession ou l'obsession sont, comme les révélations, sujettes à l'**illusion**; dès lors, pas plus qu'elles, on ne doit les désirer; il faut les recevoir malgré soi.

Si l'on veut souffrir, on en a le moyen, et au delà, en mortifiant son orgueil et sa sensualité. On évite ainsi de se lancer dans des aventures qu'on ne serait pas maître de régler et dont on ignore l'issue. Mais notre imagination se plaît au merveilleux. Il lui faut des vertus romanesques, qui occupent le public.

Ce qui ne prête pas à l'illusion, c'est de pratiquer nos devoirs d'état et d'accepter joyeusement toutes les souffrances indépendantes de notre volonté. On trouve plus grandiose de faire un saut dans l'inconnu (voir ch. XII, [illegible]).

De plus les épreuves, telles que la possession et l'obsession, sont une gêne profonde non seulement pour celui qui en est l'objet, mais pour les directeurs et la communauté où l'on habite. La charité demande qu'on ne désire pas précisément ce genre de souffrances. On peut en dire à peu près autant des stigmates.

On m'a cité des personnes qui, sans demander l'épreuve de la possession, se persuadaient du moins que Dieu les y appelait, à

titre de victimes; elles éprouvaient un secret contentement d'être choisies pour ce rôle exceptionnel et d'avoir des souffrances d'ordre extraordinaire. Je crois que cet état d'esprit et des plus dangereux; il suffirait à produire par autosuggestion des maladies nerveuses imitant la possession, ou des tentations graves.

§ 7. — L'obsession diabolique.

71. — Il semble résulter de la vie des saints que s'ils éprouvent de fortes obsessions, c'est, d'ordinaire, lorsqu'ils sont arrivés à l'âge de l'extase, et même à celui des révélations et visions divines, soit que ces grâces continuent, soit qu'elles soient suspendues pour un temps. L'action extraordinaire de Dieu, et surtout des anges et des saints a alors pour pendant l'action extraordinaire des démons (Voir St Jean de la Croix, *Nuit*, l. III, ch. XXIII). La terre est un champ de bataille où les deux armées ennemies des bons et des mauvais anges sont intimement mélangées et se disputent les mêmes âmes. Si l'on ne voyait qu'une des armées sans l'autre, on n'aurait pas la vraie connaissance de cette bataille, de cette mêlée. Il est naturel que ces connaissances ne soient pas séparées, puisqu'elles sont de même nature, de même ordre, et qu'elles sont les éléments d'un même drame, celui de l'Église militante. Déjà, dans les degrés inférieurs d'oraison, ce parallélisme se remarquait. Il y avait d'un côté les inspirations, c'est-à-dire les influences obscures des bons esprits, et, pour leur correspondre, les tentations ou influences obscures des mauvais. Quand on s'élève, la lumière tend à se faire à la fois sur les deux influences.

72. — Les faits d'obsession diabolique peuvent se grouper en quatre genres :

Premier genre : action sur la **parole** ou les **gestes**. La personne garde sa connaissance (autrement ce serait de la possession), mais le démon agit assez fortement sur la langue ou les membres, soit 1° pour *empêcher* un acte qui lui déplaît, comme une prière vocale, une confession, ou le signe de la croix, soit 2° pour *faire produire* matériellement, sans le consentement du patient, un acte déréglé, tel qu'une parole de blasphème ou un geste de mépris pour une image sainte ou quelque objet sacré.

Dans tous ces cas, la personne garde sa liberté intérieure, mais non l'extérieure; son corps n'est plus complètement en sa dépendance.

Ces blasphèmes involontaires sont signalés dans la vie du P. Jean de Castillo, S. J. (1). Le démon se servait aussi des mains de ce saint religieux pour qu'il se souffletât ou qu'il brûlât des images de la Sainte Vierge (Scaramelli, tr. 5, n° 115).

Ste Thérèse éprouva cette vexation du démon : « Un jour, dit-elle, il me tourmenta pendant cinq heures par des douleurs si terribles et par un trouble d'esprit et de corps si affreux que je ne croyais pas pouvoir plus longtemps y résister... Par un mouvement *irrésistible, je me donnais de grands coups,* heurtant de la tête, des bras et de tout le corps contre ce qui m'entourait » (*Vie,* ch. XXXI).

La B^euse Marguerite-Marie devenait parfois muette quand elle allait trouver sa supérieure, pour lui raconter les mauvais tours que lui jouait le démon. Il s'opposait à cette manifestation « parce que l'obéissance abattait et dissipait ses forces » (*Vie,* édition de Paray, p. 137).

Le P. Surin décrit cette dépendance extérieure dans une lettre au P. d'Attichy (1635) : « Cet esprit s'unit à moi sans m'enlever ma conscience ni ma liberté. Il est là comme un autre moi. Il semble alors que j'ai deux âmes, dont l'une privée de l'usage de ses organes corporels et se tenant comme dans le lointain, regarde ce que fait l'autre... Je suis en même temps rempli de joie et abreuvé d'une tristesse qui s'exhale en plaintes et en cris, selon le caprice des démons... Cette âme étrangère, qui me paraît la mienne, est percée par le désespoir comme par des flèches, pendant que l'autre, pleine de confiance, méprise ces impressions... Si je veux, sollicité par une de ces deux âmes, faire le signe de la croix sur ma bouche, l'autre âme me retire le bras avec force, etc. » (cité par M. Ribet; t. III, ch. x, § 10).

78. — L'action du démon sur les membres a quelquefois été poussée à ce point que de saintes âmes avaient non seulement l'idée de **se suicider**, mais qu'elles lui donnaient un commencement d'exécution. Scaramelli dit avoir connu plusieurs personnes

(1) On trouve des détails sur les épreuves de ce Père et du P. Jean Sébastien del Campo, son confrère et contemporain (XVIe siècle), dans les Bollandistes du 22 juin (Prologue pour la vie de Christine de Stommeln).

dans ce cas (tr. 5, n°s 112, 113). Mais il ajoute : « Jamais ces personnes ne consomment les actes féroces par lesquels elles avaient entrepris de se tuer ou de se faire quelque autre mal grave. Non; au milieu de l'acte même, *elles se réveillent comme d'un profond sommeil*, rentrent en elles-mêmes, se désistent du mal commencé, et restent pénétrés de douleur et de scrupules sur ces transports furieux. »

Pendant une de ses grandes épreuves, Ste Madeleine de Pazzi quitta le chœur et courut au réfectoire prendre un couteau pour s'ôter la vie. Une autre fois, elle se fit lier, craignant d'être entraînée par une impulsion analogue.

74. — Ces divers cas d'obsession deviennent facilement, après coup, une source de **scrupules** pour la personne ainsi tyrannisée dans son corps. Elle se demande si elle n'a pas donné, du moins, quelque consentement aux actes déréglés que, comme ensemble, elle a faits malgré elle. (Scaramelli, tr. 5, n°s 118, 122; Lopez Ezquerra, tr. 6, c. III). Les auteurs disent avec raison qu'il faut repousser ces doutes; car ce ne sont que des doutes. Bien plus, il vaut mieux croire qu'au lieu de pécher, même véniellement, la personne a mérité. Car il n'est pas croyable que Dieu permette des épreuves aussi exceptionnelles dans un autre but (Scaramelli, *ibid.*, n° 125). De plus, si la personne tourmentée voyait que le confesseur la regarde comme vraiment coupable, elle serait exposée à tomber dans le désespoir, comme le désire Satan (Scaramelli, n° 123; St Liguori, *Homo apost.*, append. 1, n° 10; Philippe de la Sainte-Trinité, pars I, tr. III, disc. 2, art. 1).

75. — Certains auteurs, tels que Schram (n° 227, édition de 1848; 218, de l'ancienne édition) se sont demandé si l'état que je viens de décrire sous le nom d'obsession (premier genre) ne devrait pas plutôt être appelé possession, puisque le démon y fait mouvoir nos organes.

Tout dépend de la définition plus ou moins large qu'on préfère donner au mot possession. Avec celle que j'ai adoptée, on ne doit pas être appelé possédé parce qu'on se frappe ou qu'on blasphème, si on s'en aperçoit et qu'on proteste intérieurement. Mais c'est un état très voisin.

Le système opposé aurait un inconvénient, à savoir que plusieurs saints devraient être qualifiés de possédés, et confondus ainsi avec ceux qui présentent des crises beaucoup plus graves.

76. — Le *second genre* d'obsession consiste en vexations exercées sur les **organes des sens**, parfois à un degré effrayant. Passons en revue les cinq sens, et disons ce que beaucoup de saints ont éprouvé (1).

77. — 1° **La vue** souffrait parfois de scènes dans lesquelles le démon apparaissait sous des formes épouvantables : hommes armés, nègres, animaux terribles ou répugnants, lions, tigres, loups, sangliers, dogues, serpents, crapauds, araignées, etc. Certains de ces animaux semblaient s'élancer pour mordre ou dévorer. Exemple : St Antoine, St Guthlac, ermite anglais du VIIIe siècle, Ste Madeleine de Pazzi, Ste Colette, St Philippe de Néry, Ste Marguerite de Cortone, la Vble Grâce de Valence (XVIe siècle), le Beux Jean le Bon, ermite (XIIIe siècle), etc.

D'autres fois, ces visions étaient immondes, ainsi qu'il arriva à St Alphonse Rodriguez.

78. — 2° **L'ouïe** avait à supporter des rugissements, cris, sifflements, vacarmes de toutes sortes, ou des blasphèmes, ou des paroles obscènes. Exemple : St Antoine, St Hilarion, Mme Acarie, le curé d'Ars.

Ste Madeleine de Pazzi ne savait parfois comment arriver à réciter l'office divin au milieu de ce tapage. Cassien en dit autant de certains moines du désert. Pour qu'ils pussent dormir en paix pendant la nuit, il fallait que plusieurs d'entre eux restassent en prières, afin d'éloigner l'ennemi.

Chez certaines personnes, ces visions et ces bruits peuvent être de simples hallucinations produites par la maladie (Schram, n° 228 de l'édition de 1848 ; 219, de l'ancienne). L'épreuve n'en est pas moins grande. Mais souvent aussi le fait est réel, car le bruit est entendu par les voisins.

79. — 3° Pour **le goût**, les exemples sont plus rares. On a celui de la sœur Véronique, capucine (Scaramelli, tr. 5, n° 88). Les diables salissaient affreusement tout ce qu'elle voulait manger.

80. — 4° **L'odorat.** Les démons faisaient sentir à Ste Françoise Romaine des odeurs fétides. Une fois, ils apportèrent un cadavre en pleine décomposition et y appliquèrent son visage. Ses vêtements restèrent imprégnés de cette puanteur ; on ne put la

(1) On trouvera de nombreux détails historiques dans la *Mystique* de M. Ribet, t. II, ch. XI.

faire disparaître en les lavant à plusieurs reprises (*Vie*, par Dom Rabory, l. I, ch. VI).

81. — 5° **Le toucher** semble le sens le plus éprouvé. Beaucoup de saints ont été roués de coups ou mordus. Tels St Antoine et St Germain, évêque de Paris. Ces attaques sont signalées dans les bulles de canonisation de Ste Catherine de Sienne, de St François Xavier, de Ste Françoise Romaine. Cette dernière a, sous ce rapport, une vie des plus caractéristiques. On ne possède des détails circonstanciés que sur ses treize dernières années, c'est-à-dire à partir de l'âge de quarante-trois ans (1427). Son existence n'est alors qu'une suite d'extases entrecoupées d'apparitions du démon. Ils la frappaient cruellement, mais s'en allaient immédiatement quand les gens de la maison, attirés par le bruit, se précipitaient dans la chambre.

82. — Le plus souvent, ces attaques ne produisent que des **souffrances passagères.** Ste Catherine de Sienne fut plusieurs fois jetée dans le feu par le démon, mais elle en sortit toujours sans être brûlée.

Pendant quatre années avant sa profession, la Vble Agnès de Langeac fut battue deux fois par semaine (*Vie*, par de Lantages, part. I, ch. VII).

Ste Madeleine de Pazzi fut précipitée du haut d'un escalier de vingt-cinq marches, sans être fortement blessée. La Beuse Marguerite-Marie n'eut aucun mal dans une circonstance analogue (*Vie*, t. I, p. 138). Quand cette dernière était assise en récréation à côté de ses sœurs, il arriva plusieurs fois qu'une main invisible retirait sa chaise, de sorte qu'elle tombait par terre (*Vie*, édition de Paray, t. I, p. 292). D'autres fois, le démon faisait tomber et briser tout ce qu'elle tenait entre les mains (*ibid.*, t. I, p. 137).

83. — Parfois aussi, il y eut des **blessures graves.** Ste Thérèse, âgée de soixante-deux ans, fut un jour lancée par une force invisible au bas des degrés du chœur. Elle eut le bras gauche cassé, et comme la rebouteuse ne put venir que trois mois après, elle souffrit pendant tout ce temps un vrai martyre (Bolland., n° 786 et *Vie*, par Marie du Sacré-Cœur, t. II, ch. XXVII).

Scaramelli raconte que sœur Marie Crucifiée Satellico était traînée sur un sol rocailleux, de manière que son visage était déchiré et restait tout gonflé (tr. 5, nos 90, 91),

St Nicolas de Tolentino, augustin du XIIIe siècle, fut souvent

laissé à demi-mort. Une fois, il fut tellement frappé qu'il en demeura boiteux jusqu'à la fin de ses jours. Ste Théodore d'Alexandrie (ve siècle) était couverte de plaies.

Je n'entre pas dans le détail au sujet de vexations d'une autre espèce que le démon peut exercer sur le corps, je veux dire de celles qui concernent la chasteté. Voir Schram, n° 233 de l'édition de 1848, n° 224 de l'ancienne édition; ces deux rédactions sont assez différentes; et St Liguori, *Praxis*, n° 111.

84. — Quand une personne de bonne foi assure que des coups, morsures ou blessures sont dus aux démons, il faut s'informer si elle n'a pas des crises de nerfs pendant lesquelles elle perd connaissance, ou des sommeils mêlés de rêves ou de somnambulisme. Car, dans ces états, il arrive que, sans en avoir conscience, on se frappe soi-même, on se pique ou on se mord.

85. — *Troisième genre* d'obsession : des **maladies** extraordinaires, dont les médecins ne trouvent nulle part l'équivalent.

86. — *Quatrième genre :* des **tentations** d'une violence exceptionnelle, que les passions humaines seraient impuissantes à expliquer. Parfois on se sent à bout de force morale. On se dit : « C'est fini, je vais être vaincu » Et le démon glisse sournoisement cette pensée : « Si je dois finir par céder, autant le faire tout de suite; au moins je retrouverai la tranquillité. »

87. — L'âme peut tirer **avantage** des obsessions. Elle conçoit une horreur croissante pour celui qui la tourmente, et pour les fins qu'il se propose. Elle se rejette avec plus de force dans les bras de Dieu, semblable, dit St Jean Chrysostome, à l'enfant qui se réfugie auprès de sa mère, quand il se sent menacé par quelque chose d'horrible (*Ad Stagyrium,* l. I, n° 4).

88. — **Remèdes** à l'obsession : 1° Il faut que la personne lutte par la prière, par les sacrements, par le signe de la croix et l'eau bénite;

2° Au lieu de se montrer découragée, elle doit témoigner du mépris aux démons. C'est ce que faisait St Antoine, leur disant : « Il faut que vous soyez bien faibles pour avoir besoin de venir si nombreux attaquer un seul homme. » Ste Françoise Romaine tenait le même langage. Seulement on ne doit pas s'attribuer la victoire à soi-même, mais à la protection divine. Si cette bête féroce était complètement lâchée, nous ne pourrions lui résister;

3° L'obsédé ou un prêtre emploieront les formules des exor-

cismes. On a discuté (Schram, n° 234, édition de 1848; 225 de l'édition primitive) si l'efficacité de ces prières n'était pas limitée à la vraie possession. Mais on répond négativement, car le rituel ne fait pas ces distinctions; or il ne pourrait s'en dispenser si l'exorcisme n'avait qu'un but très restreint. Bien plus, il suppose explicitement que parfois on exhorte une personne qui jouit de sa connaissance, ce qui est l'obsession proprement dite, car il recommande de la faire prier pendant la cérémonie.

Une autre raison, c'est que la question se ramène à savoir quelle puissance est donnée à l'Église pour l'expulsion du démon. Or il est des plus étendus. En effet, l'Église fait bénir certains lieux ou objets, en donnant à Satan l'ordre de s'en retirer, ou de ne pas attaquer ceux qui en approchent. Or il ne s'agit même pas là de vraies possessions;

4° On répondra aux sollicitations de Satan par des propositions qui lui répugnent. S[t] Alphonse Rodriguez avait la méthode suivante pour chasser les démons tentateurs; elle lui réussissait, au moins dans les cas ordinaires. D'un ton d'autorité « et faisant un grand signe de croix, il leur ordonnait de se prosterner et d'adorer la croix... Il ajoutait : Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers (*Philipp.* II, 10). Ensuite il leur commandait de faire des actes de contrition et de demander à Dieu pardon de leurs péchés ». Le saint déclarait que « les démons n'ont pas la patience de supporter de telles paroles et s'enfuient » (*Vie,* n° 174).

89. — 5° L'obsession du blasphème peut avoir parfois une cause purement naturelle : **la peur** de blasphémer. Supposons une jeune fille pieuse et impressionnable. Elle entend maudire Dieu et elle en est toute bouleversée. Ce souvenir lui revient une ou deux fois avec vivacité. Si elle a la conscience timorée, elle tremble que ces mots ne passent sur ses lèvres. Son imagination se frappe de plus en plus et bientôt elle se surprend souvent à commencer ces paroles, de même que d'autres sont hantés par un air qui les a intéressés; ils se le chantent malgré eux.

On peut regarder comme probable que d'autres obsessions ont, au moins en partie, la même cause : la peur.

Voici le remède : d'abord, rassurer cette âme pieuse, lui persuader qu'elle ne commet aucun péché et calmer par là sa conscience. Puis lui répéter que cette impulsion ne mérite pas qu'elle

s'en préoccupe, qu'elle disparaîtra peu à peu d'elle-même, ainsi qu'il arrive pour la hantise musicale dont nous parlions tout à l'heure. On combat ainsi une idée fixe par une autre. J'ajoute que beaucoup de tentations disparaissent si nous ne leur attachons plus d'importance.

§ 8. — Exemples d'épreuves de longue durée.

90. — La B^{euse} **Angèle de Foligno.** Épreuves qu'elle ressentit pendant plus de deux ans, peu de temps après sa conversion (extraits de sa *Vie* dictée par elle-même, ch. XIX) :

« De peur que la multitude des révélations et visions ne m'enflât, et que leur délectation ne m'enivrât, il me fut donné plusieurs tentateurs qui multiplient en moi les tentations et les afflictions, soit du corps, soit de l'âme. »

1° *Le corps.* « Je ne crois pas qu'on puisse en exprimer les tourments. Il ne me reste pas un membre qui ne souffre horriblement. »

2° *Les vices.* « Quant aux tourments de l'âme, ils sont beaucoup plus terribles et nombreux ; les démons me les infligent presque sans relâche. » Et d'abord, « je suis livrée à de nombreux démons qui font revivre en moi des vices qui étaient morts et qui me font horreur ; ils en ajoutent d'autres que je n'eus jamais... Un vice, que je n'eus jamais vient en moi [celui de l'impureté], et je vois clairement que c'est par la permission de Dieu. Il surpasse tous les autres. Pour le combattre, une vertu m'est donnée manifestement par Dieu, qui ainsi me délivre. Si j'avais perdu la confiance en Dieu, elle me resterait du moins sur ce point-là. Il reste une espérance assurée, tranquille, que le doute ne peut ébranler : la force l'emporte toujours ; le vice est vaincu... Quand cette force se cache un instant et feint de me quitter, ce vice que je n'ose nommer devient si violent que, semble-t-il, il n'y a ni honte ni châtiment capables de m'empêcher de me ruer dans le péché. Mais soudain cette force divine revient et me délivre ; pour rien au monde, je ne voudrais pécher. »

3° *Désespérance.* « Quelquefois je me trouve dans une affreuse obscurité, semblable à celle des démons. On n'y trouve l'espérance d'aucun bien et cette ténèbre est horrible... Je dis à Dieu :

« Si je dois être damnée, que ce soit tout de suite; ne tardez pas. Puisque vous m'avez abandonnée, achevez et jetez-moi dans l'abîme. »

« L'âme plongée dans cet abîme, je me roulais aux pieds de ceux de mes frères qu'on appelle mes fils, et je leur disais : « Ne me croyez plus! ne voyez-vous pas que je suis une démoniaque! Vous qui vous appelez mes fils, priez la justice de Dieu pour que les démons quittent mon âme, qu'ils manifestent au monde l'horreur de ma conduite, et que Dieu ne soit plus déshonoré par moi... Sachez aussi que je suis arrivée à un degré inouï de désespérance. J'ai absolument désespéré de Dieu et de tous ses biens. C'est une affaire réglée entre nous. Je suis certaine qu'il n'y a pas au monde une créature aussi mauvaise, aussi digne de damnation. Toutes les faveurs de Dieu avaient pour but de me conduire à un état plus affreux de désespoir et de damnation.

« Quelquefois je suis saisie d'une telle fureur contre moi-même que c'est à peine si je peux résister au besoin de me mettre en pièces. D'autres fois je ne peux m'empêcher de me frapper horriblement, si bien que ma tête et mes membres en restent gonflés »

4° *La fausse humilité.* « J'éprouve sans cesse une humilité qui me montre privée de tout bien, de toute vertu, plongée dans une si grande multitude de péchés et de défauts, que Dieu ne peut plus me faire miséricorde. Je me vois comme la maison du diable, son agent, sa dupe, sa fille, hors de toute droiture et de toute vérité, digne du fin fond de l'enfer. Une telle humilité n'est pas celle que j'ai d'autres fois, celle qui me réjouit, me fait comprendre la bonté de Dieu; elle m'apporte des maux innombrables. »

Il résulte d'un autre passage (ch. xxvi) qu'après ces deux ans. les démons continuèrent une partie de leurs attaques au corps et à l'âme, mais dans celle-ci la partie supérieure jouissait d'une contemplation sublime : « Je ne puis compter le grand nombre de fois où j'ai contemplé le bien suprême dans la grande ténèbre. Mais, dans trois circonstances, je suis montée à une hauteur suprême, ineffable. Et malgré ces faveurs, mon corps est travaillé par les maladies; le monde m'accable d'épreuves et amertumes; enfin les démons m'affligent sans cesse; ils ont puissance sur moi... D'un autre côté, Dieu m'entraîne vers ce bien que j'aperçois dans la ténèbre. »

Dans la suite, elle se sentit parfois encore comme abandonnée de Dieu et dans l'impuissance de prier. L'une de ces épreuves dura un mois. « Je ne voyais plus aucune trace de Dieu en moi, si ce n'est la volonté absolue de ne pas pécher. » A la fin elle entendit ces paroles : « Plus tu te crois abandonnée, plus tu es aimée de Dieu et serrée contre lui » (ch. I).

Au moment de mourir, elle disait à ses fils spirituels : « Dieu ne met fin aux tentations et tempêtes que lorsque tout l'homme a été piétiné, écrasé, broyé. Elle est sa conduite spéciale à l'égard de ses fils véritables » (ch. LXX).

91. — La B^{euse} Baptiste **Varani**, abbesse des clarisses de Camerino (1458-1527), âgée de vingt-neuf ans, commença à subir deux épreuves presque consécutives de deux ans chacune. Au début, dit-elle, « Dieu me fit voir en songe tous les travaux, toutes les afflictions qui m'attendaient... Alors le puits de l'abîme, fermé depuis dix ans, s'ouvrit plus effrayant que jamais. Le dragon en sortit, rugissant contre moi, et m'assaillit avec une telle fureur qu'il paraissait vouloir me dévorer toute vive » (*Vie*, ch. V).

Elle dépeint une de ses tentations : « Je me révoltais en quelque sorte contre Dieu, lui imputant mes défauts, mes péchés, mes erreurs. J'osais lui demander compte de sa conduite. Je l'accusais de mensonge en plusieurs choses qu'il m'avait dites ou que je trouvais dans ses Écritures... J'avais beaucoup d'autres mauvaises pensées dont le souvenir me fait horreur » (ch. VI). Elle s'en regardait à tort comme coupable.

92. — La V^{ble} **Anne de Saint-Barthélemy**, compagne de Ste Thérèse, morte à Anvers, âgée de soixante-seize ans.

Quelques jours après qu'elle fut entrée au noviciat d'Avila, à quatorze ans, les grâces très extraordinaires qu'elle avait reçues jusque-là disparurent et firent place à une année de ténèbres. Elle disait avec simplicité à Notre-Seigneur : « Qu'est-ce? Comment m'avez-vous abandonnée? Si je ne vous connaissais, je penserais que vous m'avez trompée, et si j'avais su que vous deviez vous en aller, je ne serais pas venue au monastère » (*Vie*, par le P. Bouix, 2e édition, l. II, ch. II).

Vers la fin de sa vie, elle eut deux ou trois ans de peines intérieures. « Elles sont tellement grandes, écrivait-elle, que si je n'avais connu et goûté la bonté du Seigneur, je pourrais perdre confiance. Mais il m'a laissé cette grâce que, quelque accablée

que je sois, je me trouve toujours résignée à sa volonté... Mon âme vit tout à coup fondre sur elle un espèce de nuage plus obscur que la nuit la plus obscure » (*ibid.*, l. IV, ch. XI).

93. — Ste Madeleine de Pazzi (1566-1607).

A partir de son entrée en religion, à seize ans et demi, sa vie devint rapidement une suite continuelle d'extases. Mais il y eut deux épreuves de cinq ans chacune, pendant lesquelles ces faveurs furent réduites à peu de chose.

La première, qu'elle appela la fosse aux lions, lui survint à l'âge de dix-neuf ans (1585). Elle fut précédée d'une extase de huit jours, dont elle ne sortait que deux heures par jour (*Vie*, par Cépari, ch. VI). « Les connaissances qu'elle reçut dans cette semaine furent si multipliées que leur recueil forme un assez gros volume. » C'est dans une de ces extases que Notre-Seigneur lui annonça sa grande épreuve, lui disant : « Sache, ma fille, que pendant cinq ans, tu demeureras privée du sentiment de ma grâce, mais non de ma grâce elle-même... Je veux agir comme un général qui éprouve un soldat de plusieurs façons avant de l'élever en grade. » L'épreuve commença. C'étaient des apparitions du démon, des tentations contre la foi et l'obéissance. « Tous ses exercices de religion lui devinrent à charge. Elle était obligée de se faire toutes les violences imaginables pour se rendre au travail, à l'oraison, au chœur. » Enfin elle était portée à la gourmandise et au désespoir. De loin en loin Dieu la reposait par quelque consolation spirituelle; il y eut notamment une extase d'une semaine.

La seconde épreuve eut lieu pendant les cinq dernières années de sa vie (à partir de 1602; elle avait alors trente-six ans). Elle eut de violentes maladies et de grandes aridités spirituelles, mêlées çà et là de ravissements (*Vie*, ch. XXVI). Elle avait demandé à Dieu « une vie de pures souffrances ».

94. — St Alphonse Rodriguez.

Il passa par trois grandes peines intérieures :

1° Vers le milieu de sa vie, il eut huit ou dix ans de scrupules qui « le plongeaient dans la tristesse et l'angoisse ».

2° Étant âgé d'environ cinquante ans, et ayant déjà reçu beaucoup de grâces extraordinaires, il eut à subir sur la chasteté des assauts terribles et très périlleux pendant sept ans. Il fut attaqué non seulement par des tentations violentes, mais par des apparitions diaboliques. Parlant de lui-même, il dit : « Tantôt cette

personne était serrée et poursuivie de si près qu'il est impossible de décrire sa peine. Tantôt elle était toute faible et comme haletante; tantôt désolée et privée de toute consolation divine et humaine. Il lui semblait alors qu'il n'y avait pas de Dieu pour elle, mais seulement des démons qui l'entouraient, se présentaient à elle sous diverses formes, en l'invitant au mal, et la maudissant parce qu'elle ne voulait pas consentir à ce qu'ils lui proposaient. Tantôt elle assistait à leurs conversations infernales et les entendait blasphémer Dieu; ou bien elle était sur le point de mourir étouffée, parce qu'ils la serraient à la gorge... Ils ne s'en allaient que pour délibérer entre eux en enfer à son sujet; car elle voyait alors comment, au milieu de l'enfer, ils prenaient conseil et consultaient un grand nombre de démons... Le plus ordinairement ils venaient vers minuit. La trouvant endormie, ils entraient avec grand bruit pour l'effrayer; à leur vacarme, elle se réveillait. Aussitôt ils l'attaquaient par la tentation, ils exécutaient des danses devant elle, quelques-uns se jetaient sur elle sans qu'elle pût s'en défaire, *ne lui laissant que le refus du consentement.* Malgré le froid, elle était tout en sueur, tant était vive et pénible la lutte qu'elle avait à subir. Je ne dis qu'*une petite partie* du peu que je me rappelle. » Une fois, en particulier, « les uns la saisirent, les autres l'embrassèrent de manière à l'exciter au mal, sans qu'elle pût s'en débarrasser; elle fut sur le point de mourir suffoquée, tant ils déployèrent de rage à son égard. Durant cette épreuve, elle était consumée de tristesse; si elle cherchait quelque consolation pour alléger sa souffrance, elle n'en trouvait aucune. Elle appelait Notre-Dame, et ne la trouvait pas; elle appelait les saints et ils étaient sourds à ses cris... Sa tristesse devint si accablante pendant ces horribles persécutions, qu'elle dépérissait ». « Souvent après ces combats contre les démons, Dieu la consolait intérieurement, de telle sorte que la chair était parfois trop faible pour supporter l'abondance de ces consolations » (*Vie,* n° 18).

3° Dans sa dernière maladie, il eut pendant cinq mois une épreuve de défiance, d'aridité et de scrupules. Le calme revint subitement à la suite d'une apparition de Jésus et de Marie (*Bulle de canonisation*).

95. — Ste **Rose de Lima** (1586-1617).

Elle eut une épreuve d'un genre à part. Un de ses historiens dit « qu'elle fut tourmentée par le démon, l'espace de quinze ans,

une heure et demie par jour; et avec un tel excès qu'elle souffrait, en quelque façon, les mêmes peines que les âmes du purgatoire. Durant cette furieuse tempête, elle ne pouvait plus penser à Dieu, elle ressentait des désolations, des abandons et des sécheresses insupportables; et les esprits de ténèbres remplissaient son imagination de spectres si horribles que, lorsqu'elle sentait approcher l'heure de ses peines, elle tremblait de tout son corps et suppliait son cher Époux de la dispenser de boire ce calice... Il est vrai que quand elle était sortie de cette tourmente, elle recevait de grandes consolations intérieures ».

« Il n'y a guère de maladie dont elle n'ait été tourmentée : l'esquinancie, l'asthme, le mal d'estomac et de poitrine, et la goutte sciatique sont celles qui l'ont travaillée le plus » (*Vie des saints*, par Mgr Guérin, 30 août).

96. — Ste **J. de Chantal** eut de grandes tentations et peines d'esprit, même à la fin de sa vie. Les sept ou huit dernières années, dit Mgr Bougaud (ch. XXXII) se passèrent dans une agonie morale ininterrompue, qui ne cessa qu'un mois avant sa mort : aridités, doutes sur les mystères, impulsions au blasphème, sentiment que Dieu la haïssait, jugements abominables sur le prochain et scrupules. Toutefois elle n'eut jamais de pensées contre la pureté.

L'année de sa mort (soixante-dix ans), elle confiait à une de ses filles que les tentations la poursuivaient depuis quarante et un ans. Vers la même époque, elle disait encore : « Dans la violente continuation de mes tentations et peines d'esprit, je suis maintenant réduite à tel point, que rien de tout ce monde ne me peut donner aucun soulagement, sinon ce mot : la mort » (*Vie*, par la Mère de Chaugy; l. III, ch. XXVII).

97. — Dans la vie du P. **Rigoleuc**, missionnaire breton du XVIIe siècle, on a un autre exemple de cette quasi-simultanéité de l'état mystique et d'une grande épreuve intérieure. Une furieuse tentation de désespoir le tourmenta pendant cinquante-six ans. Il était persuadé de sa perte éternelle. Or auparavant, à l'âge de trente-huit ans, il avait obtenu « ce don d'oraison infuse et de présence de Dieu surnaturelle qu'il avait tant désirée » (*Vie*, par le P. Champion, ch. VIII, § 3) (1). Son historien ajoute que « jamais depuis ce temps-là il ne l'a perdue », même pendant sa

(1) Plus d'une fois il a été vu en extase. « Sur la fin de sa vie, les assauts de l'amour divin l'affaiblissaient tellement qu'il ne pouvait se soutenir » (*ibid.*).

grande épreuve « où elle fut son principal soutien ». Seulement il est clair que ces deux états n'avaient pas lieu aux mêmes heures.

98. — La Vble Marie de l'Incarnation, ursuline, passa par trois périodes de délaissement, de plus en plus dures et prolongées.

1° La première, qui dura quelques mois, lui survint vers vingt-cinq ans, pendant qu'elle était encore dans le monde. Depuis près de cinq ans, elle jouissait d'une union permanente avec Dieu. Son esprit fut alors rempli de ténèbres et sa volonté semblait affaiblie. « Je me vis, dit-elle, descendre dans un abîme. Toute consolation me fut ôtée ; le souvenir même des grâces que j'avais reçues redoublait mes peines, étant comme persuadée que ce n'étaient pas de véritables grâces, mais une perte de temps où je m'étais amusée... Il me fallait de grands efforts pour continuer mes pénitences... Quant au prochain, je sentais tout ce qu'on me disait [de désagréable], et devais avoir la vue continuelle sur moi-même pour me maintenir dans la douceur d'esprit » (*Vie*, par une ursuline de Nantes, ch. IV).

A la suite de cette épreuve, la vénérable reçut des faveurs plus grandes qu'auparavant, notamment la vision intellectuelle de la Sainte Trinité, et un peu plus tard, l'intelligence infuse de la langue latine et de l'Écriture Sainte.

Deux ans avant la période de désolation décrite ci-dessus, la vénérable, manquant de directeur, avait adopté pendant quelque temps une fausse ligne de conduite dans son oraison. « Quelques livres spirituels lui tombèrent sous la main ; on y enseignait à faire *méthodiquement* l'oraison mentale, avec préludes, divisions et points, et l'on y démontrait le danger de suivre des voies particulières [différentes de celle-là]. Notre jeune veuve essaya de se conformer à ces règles, dans la méditation des mystères de Notre-Seigneur, *résistant* de toutes ses forces à l'attrait surnaturel qui lui faisait ordinairement envisager son sujet, *tout d'un regard*, selon son expression, et qui la tenait ensuite passive sous l'action de son bon Maître. Chaque jour elle se remettait à l'œuvre ; mais tels étaient ses efforts, qu'elle y contracta un violent mal de tête dont elle souffrit pendant plus de deux ans. L'*Introduction à la vie dévote*, qui se popularisait alors, au grand profit de la piété, la mit un peu plus au large. Enfin Dieu lui envoya le guide qui la

devait conduire »; il lui fit reprendre le mode d'oraison qui lui convenait. C'était un père feuillant (*Vie*, par une ursuline de Nantes, ch. IV).

2° La seconde période d'épreuves, commença trois ou quatre mois après son entrée au couvent et dura deux ans, mêlée par intervalles de quelques grâces extraordinaires. Elle était âgée de trente et un ans.

Cette épreuve se composait des éléments suivants :

a) Impuissance à faire oraison : « à l'oraison, mes premières pensées étaient de récapituler mes croix, ce qui durait depuis le commencement jusqu'à la fin ».

b) L'imagination était « assaillie de toutes sortes d'abominations ». « Les choses que je n'avais jamais aimées dans le monde me remplissaient l'esprit. J'avais des pensées de blasphème, des doutes contre la foi, des lâchetés étranges lorsqu'il était question de faire quelques pénitences. » L'orgueil, la vanité, la haine du prochain, la désobéissance semblaient faire irruption dans son cœur. « Je craignais que Dieu, à cause de toutes ces malices, ne m'eût abandonnée. Ma vie passée ne m'apparaissait que comme une suite ininterrompue de misères, et tous les dons d'oraison dont j'avais été favorisée, comme l'effet d'une déplorable illusion. » « Il m'arrivait de tomber dans les imperfections dont je m'étais malédifiée dans les personnes spirituelles, et cela m'humiliait d'autant plus que j'avais toujours eu peine à comprendre comment ces défauts s'alliaient avec une solide vertu; je ne fus jamais mieux punie. »

c) L'ennui et le dégoût des choses saintes oppressaient son âme. « La solitude que j'aimais tant autrefois me devint un purgatoire; ce m'était une chose insupportable d'être tout le jour en une cellule sans voir personne. Le travail que j'avais à faire m'inspirait une telle répugnance, qu'il me fallait user d'une extrême violence pour m'y attacher. Encore y éprouvais-je une si grande fatigue extérieure qu'à peine me pouvais-je supporter. »

Ses tourments la poussaient au désespoir. « Ce fut un jour à tel point que, me trouvant près d'une fenêtre, j'eus l'effroyable tentation de me précipiter en bas; car mon entendement était entièrement obscurci. »

d) Pour détacher sa servante de tout appui humain, Dieu permit qu'au plus fort de ses épreuves, le saint religieux qui la dirigeait

depuis douze ans et avait toute sa confiance, quittât la ville. Il fut remplacé par un autre qui, au lieu de l'encourager, ne savait que la rudoyer; il déclarait, en se moquant, que les grâces dont elle faisait le récit étaient une pure illusion et que ses souffrances étaient l'effet de son peu de mortification. Aussi elle arrivait à ne voir en elle « que malice et hypocrisie ». (Voir la *Vie*, par une ursuline de Nantes, ch. VI; *Histoire*, par l'abbé Chapot, part. II, ch. III.)

3° Agée de quarante ans, et habituée aux grâces les plus hautes, elle s'embarqua pour le Canada. Elle commença alors une période de huit années d'épreuves intérieures dont les trois premières surtout furent très crucifiantes (*Histoire*, par l'abbé Chapot, part. IV, ch. I). En voici le résumé :

a) Elle sentit de l'aversion et de la défiance pour toutes les personnes qui l'approchaient.

b) La réciproque avait lieu : « Dieu permettait aussi qu'elles eussent continuellement de l'aversion pour moi, ainsi qu'elles me l'ont avoué depuis. »

c) « Je m'estimais moi-même comme la créature la plus basse, la plus ravalée, la plus digne de mépris qui fût au monde... Je n'osais presque lever les yeux, tant je me sentais *sous le poids d'une humiliation profonde*. Je m'étudiais en conséquence à faire les actions les plus basses et les plus viles, ne m'estimant point digne d'en faire d'autres. »

d) « Je croyais que cette grande misère m'avait *complètement éloignée de Dieu*, et privée de toutes ses grâces et de ses insignes miséricordes... Je me voyais comme plongée dans un enfer *plein de tristesses* et d'amertumes mortelles, qui provenaient d'une *affreuse tentation de désespoir*, qui était comme née dans ces ténèbres, *sans que j'en connusse la cause*... J'étais quelquefois subitement arrêtée en mon chemin par une *vision* soudaine qui *me montrait l'enfer* ouvert à mes pieds, et il me semblait que du fond de cet abîme sortaient des flammes qui allaient m'absorber et me dévorer. »

e) « Et moi-même, en même temps, je me sentais portée par une disposition intérieure effroyable *à m'y précipiter en haine de Dieu*. » Une fois surtout, pendant la traversée, cette tentation singulière de suicide fut « si vive et violente » « que si je n'eusse rencontré à propos un lambris qui se trouvait à

mes côtés, et auquel je me tins cramponnée, je serais tombée. »

f) « Quelquefois cependant, parmi ces ténèbres si affligeantes, il s'élevait en mon âme un rayon divin qui l'éclairait et l'embrasait d'un amour qui la mettait dans un transport extraordinaire, en sorte qu'après tant d'angoisses, il me semblait que j'étais dans le Paradis. Je jouissais alors d'un entretien très familier avec Dieu, qui me caressait par ses embrassements. Mais cela passait bientôt. Cette lumière était comme ces rayons lumineux qui pénètrent inopinément les nues dans les jours d'orage et se retirent promptement... Je passais alors d'un abîme de lumière et d'amour en un abîme d'obscurités et de ténèbres douloureuses. »

Elle fut enfin délivrée par l'intercession de Marie (*ibid.*, ch. II) : « Je lui représentai qu'elle connaissait bien ma faiblesse, et combien ces douleurs spirituelles étaient contraires à l'état de paix que la divine Majesté voulait établir dans le centre de mon âme... Je voyais clairement que c'était l'esprit de Dieu lui-même qui me faisait parler ainsi à cette divine Mère. Aussi, en cet instant même, je me sentis exaucée et comme déchargée d'un vêtement lourd. » Dieu lui fit comprendre que non seulement elle n'avait rien perdu durant ces années d'épreuves et de tentations, mais « qu'elle avait fait, au contraire, un amas de trésors indicibles ».

99. — S[t] **Joseph de Cupertino,** qui avait des extases dès son enfance, fut privé pendant deux ans, vers l'âge de quarante ans, de toutes ses grâces extraordinaires. En même temps il était assailli de tentations violentes. « Le chagrin, dit son historien, détermina chez lui une ophtalmie qui le rendait comme incapable de lever les yeux » (*Vie*, par Bernino, ch. IX).

100. — La B[euse] **Marie des Anges,** carmélite de Turin (morte en 1717).

Elle avait fait sa profession à dix-sept ans. Sept ans après, les épreuves commencent : 1° Pendant huit mois, apparitions des démons qui la frappent rudement. Tentations violentes contre la chasteté, la foi et l'espérance. Le démon lui dit un jour sur un ton de compassion : « Crois-moi, mieux vaut consentir une bonne fois que d'être toujours tourmentée de la sorte ; d'autant que je finirai bien par te vaincre » ; et encore : « A quoi bon servir Dieu ! Tu es damnée. Tes pénitences et tes larmes sont peine perdue,

car ta sentence de damnation est déjà portée Pourquoi donc te créer deux enfers? Il est bien mieux de t'enlever la vie et d'en finir une bonne fois. » 2° Après cette période (la bienheureuse était alors âgée de vingt-quatre ans), il en vint une autre de cinq ans et demi, plus aiguë : délaissement et tentation de désespoir : « Ma vie est une agonie mortelle causée par la crainte continuelle où je suis d'offenser Dieu. Et, d'autre part, je me sens entraînée à une haine, à une colère, à une rage si brutale, qu'il me semble, en vérité, être plutôt un démon qu'une créature de ce monde. Lorsque je me trouve dans ces angoisses, il ne me reste plus, c'est l'impression que j'éprouve, qu'à me jeter en enfer. » Notre-Seigneur lui avait annoncé cette tribulation, en lui montrant une croix sur laquelle il ne se trouvait pas. C'était le symbole de la souffrance qu'on endure seul, se croyant disgracié, haï, damné : « C'est un signe qu'à partir de ce jour, tu ne sentiras pas la douceur de ma présence. Tu te croiras abandonnée. Tes tentations augmenteront de plus en plus; tu éprouveras toute la violence de tes passions endormies jusqu'ici, et elles te tourmenteront comme des chiens enragés. Enfin ce qui t'affligera le plus, c'est que tu croiras avoir encouru ma disgrâce. Mais reste inébranlable dans mon amour, sois humble de cœur et soumise à tes supérieurs. Je te promets mon assistance. »

De temps à autre cependant, quelque grande grâce lui faisait reprendre haleine. Quand l'épreuve fut finie, les extases devinrent nombreuses et presque quotidiennes. Elle vécut encore vingt-sept ans (D'après la *Vie*, par le R. P. Sernin de Saint-André).

101. — On lit dans la *Vie* de la V^ble^ Anne-Madeleine **Remuzat** que « pendant les six dernières années de sa vie, elle eut besoin d'une force surnaturelle pour supporter l'excès de ses maux. Associée comme elle l'était à la Passion du Sauveur, elle éprouvait des tristesses mortelles dans son âme, et portait dans son corps des douleurs inexprimables. Il est vrai que la partie supérieure de son esprit goûtait les pures délices de la connaissance et de l'intimité de Dieu; mais la souffrance demeurait extrême et la vie naturelle aurait succombé si une vertu divine ne l'eût soutenue » (*Vie* publiée par la Visitation de Marseille, ch. xv, p. 330).

102. — Le R. P. **Lyonnard**, S. J., auteur du livre *L'Apostolat de la souffrance*, a éprouvé des alternatives de peines et de joies avec une persistance et une intensité exceptionnelles. Pendant les

quarante-quatre dernières années de sa vie (de 1842 à 1886), il passait violemment des grâces mystiques à des peines intérieures très rudes : tentations, scrupules, obscurités, défaillances physiques et morales, isolement de l'âme. A plusieurs reprises, a-t-il dit, il lui fut révélé que ce martyre lui tiendrait complètement lieu de purgatoire (*Notice biogr.* en tête de son livre, ch. x).

103. — On a un exemple remarquable des **lenteurs de Dieu** dans la vie d'une carmélite française, morte au commencement du siècle actuel. Elle entra en religion à l'âge de trente ans, et pendant quarante-deux ans, ne fit que se débattre contre les épreuves intérieures les plus dures, luttant sans trêve, sans aucun adoucissement, vivant de la foi aveugle et nue. Soudain, à soixante-douze ans, elle fut élevée à des grâces extraordinaires; elle trouva le ciel sur la terre et disait : Je ne crois plus; je vois. Il en fut ainsi jusqu'à sa mort, arrivée onze ans plus tard.

CITATIONS

§ 1. — Sur les souffrances des contemplatifs.

104. — S[te] Thérèse :

1° « Vous seriez saisies d'effroi, si Dieu vous montrait la manière dont il traite les contemplatifs... Je sais que les tribulations par lesquelles Dieu les fait passer sont *intolérables*; elles sont de telle nature que si Dieu ne fortifiait leur âme par l'aliment des délices intérieures, ils n'auraient pas la force de les supporter... Il faut que Notre-Seigneur leur donne, non l'eau qui rafraîchit, mais le vin qui enivre, afin qu'en proie à une sainte ivresse, ils ne sentent plus en quelque sorte leurs souffrances, et qu'ils aient la force de les supporter. Ainsi je vois peu de contemplatifs qui ne soient très courageux et très déterminés à souffrir... Ceux qui sont dans la vie active s'imaginent sans doute, dès qu'ils sont témoins de quelque faveur accordée aux âmes élevées à la contemplation, qu'il n'y a dans cet état que douceurs et délices. Et moi, je dis que peut-être ils ne pourraient supporter, pendant un seul jour, les souffrances qui sont ordinaires chez les contemplatifs » (*Chemin*, ch. XIX).

2° « Le plus rude labeur est dans les commencements... Partout cependant, au début, au milieu, au terme de la carrière, *tous ont leurs croix*, quoique différentes » (*Vie*, ch. XI).

3° « D'une manière ou d'une autre, il faut porter sa croix tant qu'on est dans cet exil. Si quelqu'un me disait que depuis son entrée dans cette cinquième demeure [l'union pleine], il a *toujours* été dans le repos et les délices, je lui répondrais qu'il n'y est jamais entré » (*Château*, 5, ch. II).

4° « O mon Dieu, que de peines intérieures et extérieures n'endurera-t-on pas avant d'entrer dans la septième demeure! Il me semble quelquefois que si l'âme les envisageait avant de s'y engager, il y aurait sujet de craindre, vu sa faiblesse naturelle, qu'elle ne pût se résoudre à les souffrir, quelque grand que soit l'avantage qu'elle en pût retirer... Lorsqu'on est dans cet état, Notre-Seigneur envoie d'ordinaire de grandes maladies... Dans l'accablement intérieur ou extérieur où elles jettent, l'âme ne sait plus que devenir... Je connais

une personne qui, depuis quarante ans, reçoit de Notre-Seigneur les grâces dont j'ai parlé, et qui, dans ce long intervalle, n'a jamais passé un seul jour sans douleur et sans éprouver diverses souffrances causées par son peu de santé » (*Château*, 6, ch. II).

5° « Je ne me trouble pas quand je vois une âme dans de grandes tentations. S'il y a en elle amour et crainte de Notre-Seigneur, elle sortira de ces combats avec de grands profits spirituels... Mais lorsque je vois des âmes toujours paisibles et sans aucune guerre, et j'en ai rencontré quelques-unes en cet état, j'avoue que je n'arrive pas à me rassurer » (Sur le *Cantique*, ch. II).

6° Quand notre adorable Sauveur nous donne part à sa croix, il faut regarder cela *non comme un tort qu'il fait*, mais comme une faveur signalée qu'il accorde » (*Château*, 7, ch. IV).

105. — Tauler :

1° « Quand le Père céleste a décrété d'orner une âme par des dons élevés et de la transformer d'une manière sublime, il a coutume, non de la laver doucement, mais de la baigner dans un océan d'amertume, de la plonger, de la noyer, comme il fit au prophète Jonas » (*Institutions*, ch. XI).

2° Du calme à garder dans les peines intérieures :

« L'homme qui cherche Dieu seul se trouve parfois assailli par une angoisse et un serrement de cœur : il craint de n'avoir pas eu Dieu purement en vue, et qu'ainsi ses œuvres n'aient été inutiles. Une telle crainte lui enlève la paix, et le plonge dans le chagrin et le trouble. Cette tristesse vient quelquefois de la maladie et d'un tempérament affaibli, ou des influences atmosphériques ou encore du malin esprit qui cherche à troubler par ses impressions. Il faut rejeter suavement cette mauvaise disposition, et se maintenir doucement dans le calme. Il n'y a pas de meilleur remède. Par contre, c'est une conduite fâcheuse de repousser cette angoisse avec violence et colère. Ces chocs ne servent qu'à briser et fatiguer la tête. Il en est de même si l'on court tout agité après les docteurs et serviteurs de Dieu, pour leur demander conseil et secours, car aucun ne peut tirer de cette épreuve. Concluons : Quand cette tristesse et cet orage s'élèvent dans notre âme, conduisons-nous comme on le fait quand il pleut à verses ou qu'il grêle. On se réfugie vite sous un toit, jusqu'à ce que la pluie et la tempête aient passé. De même, si nous sentons que nous ne désirons que Dieu, et que pourtant l'angoisse nous saisisse, fuyons doucement la tempête, jusqu'au retour du beau temps; supportons-nous avec patience, dans l'attente calme et souriante de Dieu... Restons tranquillement sous le toit du bon plaisir divin » (*Premier sermon pour le jour de la Pentecôte*).

106. — La V^ble^ Marie de l'Incarnation, ursuline, parlant de la voie mystique :

« Je le répète, il faut passer par de grands travaux intérieurs et extérieurs qui épouvanteraient une âme, si on les lui faisait voir avant qu'elles les expérimentât, et qui peut-être même lui feraient quitter le dessein de passer plus avant, lorsqu'elle les expérimente, si une vertu secrète et foncière ne la soutenait » (cité par le P. de Charlevoix, dans la *Vie* de la Vénérable; l. VI).

SIXIÈME PARTIE

QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES A LA MYSTIQUE

CHAPITRE XXV

DU DÉSIR DE L'UNION MYSTIQUE

1. — **Complexité de la question.** Si les états surnaturels d'oraison n'étaient que des moyens de sanctification, des grâces de sainteté, la question des désirs serait sans difficulté. Mais ce sont des grâces *extraordinaires*, des privilèges, des privautés divines, emportant avec elles des merveilles de condescendance de la part de Dieu, et une élévation de l'âme à des hauteurs que les profanes regardent toutes sans distinction comme sublimes. Dès lors, la question se pose de savoir si des désirs et des demandes qui ont un tel objet ne sont pas présomption, fol oubli des distances entre le Dieu de sainteté et sa créature pécheresse ; recherche des distinctions, incompatible avec l'humilité chrétienne. Elle se pose d'autant plus que la perspective de ces états flatte la vanité, berce l'imagination, nourrit la sentimentalité rêveuse. En se livrant donc à ces désirs et à ces espérances, le danger est à craindre : donner pâture à l'amour-propre, lâcher la proie pour l'ombre, et quitter pour le monde des chimères le monde où l'on travaille sérieusement à se sanctifier.

2. — La question étant aussi complexe, on s'explique l'**apparence de dissentiment** qui existe entre les divers auteurs (1) ou

(1) R. P. Meynard : « Peut-on désirer la contemplation extraordinaire parfaite qui dérive des dons du Saint-Esprit ? A cet égard, les auteurs paraissent divisés : les uns, et *c'est le plus grand nombre*, croyons-nous, *se fondant sur la doctrine de*

les divers directeurs d'âmes; les uns regardant surtout la thèse en elle-même, les autres se préoccupant davantage de son retentissement sur la conduite et de sa portée pratique.

Pour avoir une vue juste et complète, il faut donc examiner tour à tour les divers aspects du sujet. Occupons-nous, en premier lieu, du désir *considéré en lui-même*.

3. — Distinction importante. Tout d'abord, il faut se rappeler la distinction entre l'union mystique et les faveurs exdéiques (révélations, visions des créatures). Pour la première, nous allons voir qu'il est parfaitement *légitime et conforme à la perfection* de la désirer et de la demander. Pour les révélations et visions, c'est le contraire. J'ai exposé les dangers de celles-ci dans un chapitre précédent (ch. XXI). Les saints recommandent de les écarter de son mieux quand elles surviennent d'elles-mêmes. A plus forte raison, on ne doit pas les désirer. Ce serait s'exposer à toutes sortes d'illusions (Voir les citations du ch. XXIII).

4. — Il ne faut donc pas dire d'une manière générale qu'on peut désirer les *grâces extraordinaires*. Cette phrase est ambiguë; elle ne tient pas compte de la distinction précédente. Elle est vraie pour la contemplation; fausse pour le reste.

5. — Traitons donc uniquement du **désir de l'union mystique**. Il y a deux cas à étudier :

6. — Le **premier cas** est celui des âmes qui ont déjà un *commencement* des grâces mystiques. On a toujours admis qu'elles peuvent avoir le désir d'avancer dans cette voie. Car Dieu a déposé un germe dans leur âme; c'est pour qu'il fructifie. Le désirer, *c'est conformer sa volonté à la volonté de Dieu*.

Ste Thérèse exprime souvent le désir non seulement de se maintenir, mais d'*avancer* dans la voie mystique, une fois qu'on y est entré (1).

St *Thomas*, affirment que ce désir est très légitime; d'autres y voient de la présomption. Cette divergence d'opinions *est plus apparente que réelle* » (*Traité de la Vie intérieure*, t. II, n° 75).

(1) Exemple : « Quelle ardente soif cette eau [de l'union mystique] allume dans ceux qui en boivent!... Elle est pour eux un martyre, mais elle a des délices qui apaisent ces ardeurs. Elle n'éteint *que* le désir des choses de la terre; quant au *désir des biens célestes*, elle le rassasie. Lorsqu'il plaît à Dieu d'étancher cette soif dans une âme, *une des plus grandes grâces* qu'il puisse alors lui accorder, est de la laisser *encore altérée*; et à chaque fois qu'elle boit, elle soupire *avec plus d'ardeur* après les eaux de cette fontaine de vie » (*Chemin*, ch. XX).

Parlant des sentiments qu'éprouvent ceux qui sont arrivés au moins à l'union

7. — Ce qui vient d'être dit s'applique même à ceux qui sont dans la **première nuit** de l'âme. Car cette oraison n'est ordinaire qu'en apparence. Il y a réellement entrée dans la voie mystique.

8. — Le **second cas** est celui des âmes qui se trouvent dans la *voie ordinaire*. Elles aussi peuvent désirer et demander l'union mystique. Seulement elles doivent, comme dans toute demande, avoir en même temps une *résignation joyeuse* à tout ce que Dieu décidera. De la sorte elles n'éprouveront aucune amertume si elles ne sont pas exaucées.

De plus, il est bien convenu qu'elles désireront ces faveurs, non par la sotte ambition de s'élever au-dessus des autres, ou comme une distraction agréable, ou par tout autre motif puéril, mais parce qu'elles y voient un puissant moyen de se sanctifier plus vite et davantage. Autrement ce serait désirer une chose, sans chercher la fin que Dieu lui a assignée (1).

9. — **Cette doctrine s'appuie** sur ce fait que l'union mystique n'a pas en elle-même d'inconvénients, et qu'elle a d'immenses avantages (ch. XXI, 43 et ch. XXII). Nous ne sommes pas si difficiles en fait de conditions, quand il s'agit de nos autres désirs, comme le fait remarquer le P. Sandæus. « Quand même, dit-il, la

pleine, elle exprime dans huit passages différents le désir du mariage spirituel, qui est le terme de cette voie (*Château*, demeures, 5, 6, 7).

S[t] Jean de la Croix, parlant de l'âme déjà avancée : « Elle ne se contente plus de la connaissance et de la communication dont Dieu fit part à Moïse, lorsqu'il lui permit seulement de voir ses épaules, c'est-à-dire de le connaître par ses effets et ses œuvres. *Ce n'est point assez pour elle;* il lui faut désormais la face de Dieu, ou, en d'autres termes, une communication de l'essence divine, indépendante de tout intermédiaire, et par laquelle l'âme se voie avec certitude remplie d'une parfaite connaissance de la Divinité, connaissance... qui est un attouchement immédiat de substance à substance entre l'âme et Dieu... Autrefois [dit-elle] vous faisiez connaître à mes sens extérieurs quelque chose des communications que vous daigniez m'accorder. Ils étaient capables d'y prendre part, à cette époque où la profondeur et la sublimité de vos communications ne dépassaient pas absolument leur portée. Mais aujourd'hui *je demande* que celles que vous me donnerez soient *si élevées, si substantielles...* que les sens ne puissent en avoir la moindre connaissance... L'âme *demande* que cette union ressemble aux secrets que S[t] Paul entendit et qu'il n'est pas permis à l'homme de révéler » (*Cant.*, str. 19).

(1) S[te] Thérèse : « Les effets de ces grandes grâces vous font sans doute entrevoir *la fin* pour laquelle Notre-Seigneur les accorde à certaines âmes... Il ne faut point s'imaginer que son dessein soit seulement de leur donner des consolations et des délices : ce serait une grande erreur; car la faveur *la plus signalée* que Dieu puisse nous faire en ce monde, c'est de rendre notre vie semblable à celle que son Fils a menée sur la terre. Ainsi, je tiens pour certain qu'en accordant ces grâces, Notre-Seigneur se propose... de fortifier notre faiblesse, afin de nous rendre capables d'endurer à son exemple de *grandes souffrances* » (*Château*, 7, ch. IV).

contemplation pure ne serait pas bonne absolument et en soi, quand même elle n'aurait qu'une bonté mélangée d'imperfection, elle ne serait pas pour cela au-dessous d'une foule de biens naturels, de l'âme et du corps, tels que la subtilité de l'intelligence, la ténacité de la mémoire, le talent artistique, la science, la santé, la force physique, la bonté et mille autres choses analogues. Or il est permis de demander tout cela » (*Théol. myst.*, p. 198; *Commentatio de contempl. purâ,* ex. 5, disq. 15).

De plus, pourquoi celui qui est dans un degré d'oraison ne pourrait-il pas désirer le suivant? On n'a aucune bonne raison à lui opposer. La nature des choses, et par suite le plan divin, admettent que l'on cherche à se perfectionner de plus en plus.

Autre raison : nous avons vu (ch. VI, **19**) que les grâces mystiques font partie des dons du Saint-Esprit. Or l'Eglise nous donne l'exemple de demander les sept dons. Elle n'a jamais songé à en exclure aucun.

10. — Enfin cette doctine est, on peut le dire, la **doctrine commune des mystiques**. Quelques-uns seulement la restreignent, sans discuter la question; les uns, au cas où l'on se sent poussé par une inspiration du Saint-Esprit (Scaramelli, Tr. 3, ch. XXXII); d'autres, à celui où l'on a déjà reçu quelque grâce mystique (S[t] Liguori, *Homo apost.*, Append. 1, n° 23). Si quelques autres semblent opposés à ce désir, c'est qu'ils ont en vue, non pas la grâce de l'union mystique en elle-même, mais ses accessoires extraordinaires (révélations, ou extases en public. Voir la note du n° **35**), ou bien, ils se préoccupent de certaines conditions pratiques que je vais moi-même rappeler en quelques mots.

11. — 1° **Tenir compte des tendances de l'humilité.** L'humilité est la condition ordinaire des grandes grâces de Dieu. Un accroissement d'humilité est un des effets les plus ordinaires, et par suite l'un des meilleurs signes de l'action divine dans une âme. L'humilité enfin doit avoir sa part dans toutes nos relations avec Dieu, et leur donner, pour ainsi dire, le ton. Il serait facile d'en dire les raisons. Constatons seulement le fait dans la vie de tous les saints. Plus ils avancent dans la connaissance et l'amour de Dieu, ainsi que dans la connaissance d'eux-mêmes, plus ils voient la distance infinie entre Dieu et sa pauvre créature pécheresse. Si Dieu semble oublier les distances, en descendant amoureusement jusqu'à eux, ils n'en sont que plus fidèles à se les rap-

peler. Si Dieu les élève, pour ainsi dire, jusqu'à lui, ils s'en abîment davantage dans la pensée de leur néant et de leur indignité.

Et de là, comme une lutte admirable entre la condescendance de Dieu et l'humilité des saints. De là, chez ceux-ci, une vue d'autant plus claire et plus présente de leur néant devant la Majesté divine, que Dieu se donne et se montre davantage à eux. Cette vue des distances et cette humilité se montrent spécialement dans le désir des grâces d'oraison. Sans doute ces biens apparaissent comme souverainement désirables, et qui en a goûté en a une soif très vive ; mais, en même temps, l'âme sent qu'ils sont, pour ainsi parler, souverainement indus ; et elle s'en reconnaît infiniment indigne. De là un double mouvement : le désir d'un si grand bien, le retour sur sa propre indignité. *Tantôt le désir domine*, sans exclure l'humble défiance, et l'âme s'écrie : « Qu'il me donne un baiser de sa bouche ». *Tantôt l'humilité domine*, sans étouffer le désir, et l'âme dit avec le centurion : « Seigneur, je ne suis pas digne » ; ou avec S[t] Pierre : « Retirez-vous de moi, Seigneur, car je ne suis qu'un pécheur ». C'est ce rythme alterné du désir et de l'humilité qui ravit le cœur de Dieu.

D'autres considérations du même genre peuvent encore, non pas éteindre les désirs des grâces mystiques, mais en comprimer les élans et *en modérer l'expression* : ainsi, la vue des responsabilités qu'elles entraînent, et l'humble crainte, tempérée par la confiance, de ne pas y correspondre comme il faut.

12. — 2° Tenir compte des dangers d'illusion. J'en ai déjà dit un mot dans la préface ; et il n'est pas besoin d'y insister longuement, quoique ces dangers ne soient pas chimériques. Il suffit, pour s'en rendre compte, de connaître la nature humaine et d'avoir quelque expérience des âmes.

Ceux qui ignorent ce que sont les grâces mystiques sont plus exposés à ces dangers. Mais on n'en est pas à l'abri, pour avoir eu déjà quelque goût de ces faveurs.

Les illusions sont de trois sortes. Illusion de croire que l'on est déjà dans ces états ; illusion de s'en croire tout près, quand on en est loin ; illusion enfin, pour qui en est rapproché ou non, de négliger les devoirs d'état, l'effort personnel, la pratique des vertus communes, ou, comme disait S[t] François de Sales, des petites vertus, sous prétexte d'oraison extraordinaire et d'états passifs. Ces dangers et autres semblables sont signalés par les mystiques

eux-mêmes. Pour se remettre dans le vrai, qu'on lise une des œuvres de la plus populaire des mystiques, le *Chemin de la perfection* de Ste Thérèse.

13. — **Objection.** Cette illusion de négliger le devoir présent n'est-elle pas généralement la conséquence du désir des grâces surnaturelles? Quand le cœur est ailleurs, a-t-on encore du goût pour se perfectionner dans son état?

14. — **Réponse.** Il n'y aura à en manquer que les personnes très ignorantes de la vie spirituelle. Les autres comprendront que, pour obtenir de nouveaux dons de Dieu, il faut commencer par se sanctifier le plus possible dans la voie où elles se trouvent actuellement. Le désir qu'elles ont de relations plus intimes avec le souverain Maître sera pour elles une excitation à la générosité, non un obstacle. J'ai connu des âmes dont le désir n'a jamais été exaucé; et pourtant il a été pour elles d'un grand secours.

Il en est de même pour les gens du monde. Ils montrent plus de zèle pour leur emploi, quand ils espèrent mériter par là ce qu'ils appelent de l'avancement. Voir aux citations, **17**, 5°, et **27**.

15. — Il faut demander l'**amour des croix** en même temps que l'union mystique. C'est le moyen de mettre dans cette dernière demande le détachement nécessaire, et de se préparer aux épreuves qui ne manqueront pas d'accompagner les grâces extraordinaires.

16. — Nous venons d'examiner la légitimité du désir. Disons un mot de son **efficacité**. Si l'on a des désirs pressants et prolongés de l'union mystique, unis à une recherche sérieuse de la perfection, est-on sûr d'arriver à l'union mystique ou d'y progresser?

Hélas! l'expérience semble prouver que non. Dieu ne s'est engagé à rien et il le montre. Du moins, ces prières ne peuvent être inutiles : elles seront exaucées sous une forme ou sous une autre. En définitive, ce qu'on visait, c'étaient des grâces de sanctification. Dieu les accordera directement ou par d'autres moyens (1).

(1) Ste Thérèse : « Ne pensez pas qu'il nous importe peu de travailler à nous rendre dignes de ces faveurs. Quand vous aurez fait ce qui dépend de vous, si Dieu vous les refuse, sachez qu'il saura vous donner l'équivalent par d'autres voies » (*Château*, 3, ch. II).

CITATIONS

(Elles portent sur le désir qu'on peut avoir de l'union mystique quand on est dans la voie ordinaire.)

---

17. — S[te] Thérèse. *Première série* de citations.

1° « Mes filles, je vous conseille de *demander* sans cesse à Dieu, avec l'Épouse des Cantiques, cette paix si pleine de délices... Il est clair que des grâces si élevées ne viennent pas de nous. Les *demander*, les *désirer*, voilà qui est en notre pouvoir, et encore nous faut-il, pour cela, le secours de la grâce. Sans ce secours, que pouvons-nous? et que sommes-nous, sinon un ver de terre, rendu par le péché si lâche et si misérable, que nous mesurons toutes les vertus sur la bassesse de notre nature? Quel sera donc le remède, mes filles? Ce sera de faire la *demande* de l'Épouse des Cantiques : que le Seigneur me donne un baiser de sa bouche » (Sur le *Cant.*, ch. III). — La sainte dit aussi que cette demande n'est pleinement accomplie que par le mariage spirituel (*Château*, 7, ch. III).

2° Parlant de la quiétude : « Je ne doute nullement mes filles, que vous ne *souhaitiez* de vous voir bientôt en cet état, et *vous avez raison*. Car l'âme, je le répète, ne peut comprendre ni les grâces dont Dieu la favorise alors, ni l'amour avec lequel il l'approche de lui. C'est donc à juste titre que *vous désirez apprendre comment on arrive* à un pareil bonheur. Je vous dirai ce que j'en sais... De l'humilité, et encore de l'humilité! puisque c'est par elle que le Seigneur se laisse vaincre et cède à tous nos *désirs* » (*Château*, 4, ch. II).

3° Après avoir encouragé les sœurs que Dieu maintient uniquement dans la vie active (1), elle ajoute : « Veux-je dire par là que vous ne devez pas faire *tous vos efforts* pour vous élever jusqu'à la contemplation? A Dieu ne plaise.

(1) Certains passages des Œuvres de S[te] Thérèse, tels que celui dont je donne la conclusion, ont paru contraires au désir, parce qu'on les a mal interprétés. Parfois elle veut consoler les âmes qui n'arrivent pas à l'état mystique, et elle leur expose ce principe très vrai que c'est un simple *moyen* d'arriver à la sainteté, et que si elles obtiennent cette sainteté par une autre voie, elles doivent se tenir pour satisfaites. Il n'y a là aucun blâme pour ceux qui desirent l'union extraordinaire. Voir notamment aux endroits où elle s'en explique (*ibid.*, et *Chemin*, dernières lignes du ch. XX citées plus loin (**18**, 2°) et premières du suivant).

Je dis seulement que vous devez être contentes de tout ce qu'il plaît au divin Maître d'ordonner de vous, et qu'une aussi éminente faveur que la contemplation ne dépend pas de votre choix, mais du sien » (*Chemin*, ch. XVIII).

4° « Dieu fait asseoir à sa table ceux qui se sont donnés à lui sans réserve, et, avec toute la tendresse d'un père, il leur sert ces mets délicieux *dont il se nourrit lui-même*. Oh! mille fois heureuses les âmes qui *n'aspirent* qu'à cette *ineffable* union avec Dieu! » (*Chemin*, ch. XVII).

5° « La vue des trésors et des grâces dont ce Dieu de bonté est prodigue envers nous, est un *charme qui attire* les âmes, et leur donne *une sainte envie* d'avoir part à de si précieuses largesses. Je connais moi-même un certain nombre de personnes que cette *espérance* a animées; elles ont commencé à s'adonner à l'oraison, et ont reçu de Dieu de si hautes faveurs, qu'en peu de temps elles se sont élevées à la contemplation » (*Chemin*, ch. XLI).

6° « Comme ailleurs je dois traiter au long de ces douceurs dont la divine Majesté favorise ceux qui persévèrent dans l'oraison, je n'en parlerai point ici. Je dirai seulement : Dieu n'accorde que par l'oraison ces grâces si élevées *qu'il m'a faites*... Pour de telles faveurs, il veut une âme seule, pure et *enflammée du désir de les recevoir* » (*Vie*, ch. VIII).

7° Parlant de l'union pleine : «Nous sommes encore bien loin de ce degré de vertu que Dieu demande pour nous assurer une si haute faveur. C'est pourquoi, mes filles, redoublons de soins pour avancer de plus en plus dans la perfection, et puisque *nous pouvons en quelque manière jouir du ciel sur la terre*, conjurons notre Époux de nous assister par sa grâce et de fortifier notre âme de telle sorte que nous ne nous lassions pas de travailler jusqu'à ce qu'enfin *nous ayons trouvé ce trésor caché*. On peut dire avec vérité qu'il est au dedans de nous-mêmes, et c'est ce que j'espère vous faire entendre » (*Château*, 5, ch. I).

8° Le désir de l'union pleine est encore indiqué dans le *Château* (5, ch. II), à propos de la comparaison du ver à soie : « Courage donc, mes filles, et à l'œuvre, sans perdre de temps. *Hâtons-nous de former le tissu* de cette coque mystérieuse, en ôtant de nous l'amour-propre... Qu'au plus tôt notre travail s'achève, et puis mourons, mourons, ainsi que fait le ver à soie... *Cette mort nous fera voir Dieu*, et nous nous trouverons comme abîmées dans sa grandeur... Mais remarquez qu'en disant que nous verrons Dieu, je l'entends en la manière qu'il se donne à connaître dans cette sorte d'union. »

9° Désir de l'extase. « Heureuse l'âme que Dieu élève [par l'extase] à l'intelligence de la vérité!... Combien il vaudrait mieux pour les rois *travailler à l'acquérir*, que de chercher à posséder de grands domaines! » (*Vie*, ch. XXI.)

10° Désir de l'extase : véritable sommaire d'un chapitre de la *Vie* : « Quatrième degré d'oraison [l'extase]. Excellente dignité conférée par Dieu à l'âme qu'il y élève. Les personnes d'oraison *doivent s'animer* par là à faire des efforts pour arriver à un état si sublime » (*Vie*, ch. XVIII, traduction du R. P. Peyré).

11° Parlant des avantages de l'extase : « Oh! que l'on saisit bien alors le sens du verset dans lequel David *demande* les ailes de la colombe! Que l'on comprend clairement combien *il avait raison* de faire à Dieu cette prière, et à combien juste titre nous devrions *tous* la lui adresser!... Si l'on pouvait, avec les richesses temporelles, *acheter* le bonheur dont je jouis, je les priserais extrêmement » (*Vie*, ch. XX).

12° Parlant de l'extase : « Si j'écris, c'est par obéissance d'abord, et ensuite par un ardent désir de prendre les âmes *au charme d'un bien si* élevé » (*Vie*, ch. XVIII). — Au premier abord, ce texte semble ne rien prouver en faveur du désir, puisque ce mot n'y est pas prononcé. Mais cette idée y est supposée. Car « prendre une âme au charme » de quelque chose, c'est le lui faire désirer.

13° Sur les ravissements : « Puisqu'il nous est permis, *même dès cette vie*, de jouir d'un aussi grand bonheur, que faisons-nous?... Qui peut nous empêcher de *chercher* par les rues et les places publiques notre divin Époux, *à l'exemple de l'Épouse des Cantiques ?* » (*Château*, 6, ch. IV).

14° Sur la « jubilation excessive » qu'éprouvent parfois les extatiques : « Daigne ce Dieu d'amour *nous favoriser souvent* de cette sorte d'oraison si avantageuse et si assurée. Je dis « nous favoriser » ; car, comme elle est une faveur très surnaturelle, il n'est pas en notre pouvoir de l'acquérir » (*Château*, 6, ch. VI).

15° Désir du mariage spirituel. Parlant des âmes de la *troisième demeure*, c'est-à-dire de celles qui, étant encore dans la voie ordinaire, mènent une vie fervente : « Cet état est digne d'envie. C'est le chemin de la *dernière* demeure et *si elles le désirent ardemment*, Notre-Seigneur leur en ouvrira sans doute l'entrée. Car, avec l'excellente disposition où elles sont, il n'est point de faveur *qu'elles ne puissent attendre* de lui. Jésus, mon Sauveur, se trouvera-t-il quelqu'un qui ose dire qu'*il ne souhaite pas un si grand bien?*... Personne, sans doute ne le dira ; chacun assure qu'il le veut. Mais les paroles ne suffisent pas pour que Dieu possède entièrement une âme ; il faut qu'elle quitte tout ce que Notre-Seigneur lui dit de quitter » (*Château*, 3, ch. I).

16° Sur le mariage spirituel. La sainte le compare a l'arche de Noé, où la colombe, échappant « aux flots et aux tempêtes », trouve la paix, symbolisée par son rameau d'olivier : « Dieu de mon cœur, qui savez combien il nous importe de posséder cette paix, faites que les chrétiens *la cherchent*, et conservez-la par votre miséricorde à ceux à qui vous l'avez donnée » (*Château*, 7, ch. III).

18. — Ste Thérèse. *Seconde série* de citations. La sainte interprète le *Pater*, comme *demandant* les états mystiques.

1° J'admire comment, en si peu de paroles, cette prière renferme tout ce qu'on peut dire de la *contemplation* et de la perfection... En effet, dans les quatre premières demandes, Notre-Seigneur *nous enseigne tous les degrés* de l'oraison, depuis la simple prière vocale, et l'oraison mentale, jusqu'à l'oraison de *quiétude* et l'*union*... J'ai cherché pourquoi le divin Maître ne s'était pas expliqué plus clairement sur des choses si hautes et si mystérieuses, etc... Les contemplatifs, qui ne souhaitent aucun des biens de la terre... ne lui *demandent* par cette prière que les faveurs du ciel » (*Chemin*, ch. XXXVIII).

2° D'après la sainte, c'est la quiétude qu'on *demande* en disant : que votre royaume nous arrive :

« A mon avis, cette oraison [de quiétude] est, comme je l'ai dit, le premier signe donné par Dieu qu'il *exauce notre demande*, qu'il va, dès ce monde, nous faire entrer dans la *possession de son royaume*, et que, dès ce monde, il nous sera donné de louer et *sanctifier son nom* » (*Chemin*, ch. XXXII).

3° « Vous dirai-je maintenant ce qu'est, selon moi, cet objet de notre *de-*

monde, afin de vous faire mieux comprendre combien il vous importe de *presser Dieu pour l'obtenir?* » (*Chemin*, ch. XXXI.)

4° « Il est des intervalles de repos que Notre-Seigneur accorde aux âmes qui s'avancent par le chemin de l'oraison vers la céleste patrie. Les voyant épuisées de lassitude, il répand en elles un calme pur, il met leurs puissances dans une paix profonde, où il leur donne comme une claire vue et un *avant-goût* de la félicité dont jouissent les habitants du paradis. Il a entendu la *demande* de ces âmes, il les met dès ici-bas en *possession de son royaume*, etc... » (*ibid.*).

5° « Lorsqu'une âme est arrivée à cette oraison [de quiétude], elle a sujet de croire que le Père éternel lui a accordé sa *demande* en lui donnant son *royaume*. O heureuse *demande*, par laquelle nous *demandons un si grand bien*, sans le comprendre! O heureuse manière de *demander!* » (*Chemin*, ch. XXXII).

6° « O mon Dieu, faites-moi la grâce de me donner ce *royaume*, que votre Fils *vous a demandé* pour moi! » (*Chemin*, ch. XXIII).

19. — Ste Thérèse. *Troisième série* de citations. La sainte explique que l'eau *demandée* par la Samaritaine symbolise l'union mystique.

1° Après nous avoir excités à chercher dans l'oraison « la source d'*eau vive* dont Notre-Seigneur disait à la Samaritaine que celui qui en boirait n'aurait plus jamais soif » (*Chemin*, ch. XX), la sainte explique quel genre d'oraison elle symbolise par cette eau. Ce n'est point l'oraison ordinaire. « Cette eau est la contemplation parfaite, l'union complète, faveur entièrement surnaturelle, et qui ne dépend en rien de notre volonté... L'on ne saurait comparer à cette *union divine* les douceurs que l'on reçoit dans la *méditation ordinaire* par l'entremise de l'entendement. Quelque grandes qu'elles puissent être, elles sont comme une *eau* qui n'étant pas puisée *à sa source*, et ayant couru quelque temps sur la terre, *a déjà perdu de sa limpidité* et de sa pureté, par le mélange du limon qu'elle entraîne toujours avec elle. C'est pourquoi *je ne donne point* le nom d'*eau vive* à l'oraison qui se fait avec l'entendement. Dans cette oraison, quoi que fasse l'âme, il se mêle toujours, malgré elle, je ne sais quoi d'imparfait à ses opérations » (*Chemin*, ch. XX). — Dans ce chapitre, la sainte développe trois analogies entre l'oraison d'union et l'eau vive : elle *éteint* le feu des affections terrestres, elle *purifie* l'âme, elle satisfait notre *soif* de Dieu.

2° Ce chapitre se termine ainsi :

« Considérez que Notre-Seigneur nous *convie* tous [à l'oraison d'union]... *Si ce banquet n'était pas général*, il ne nous y appellerait pas tous; et quand même il nous y appellerait, il ne nous dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il aurait pu dire : Venez tous, vous ne perdrez rien à me servir; quant à cette *eau céleste*, j'en donnerai à boire *à qui il me plaira*. Mais comme il ne met de restriction ni dans son *appel*, ni dans sa *promesse*, je tiens pour *certain* que tous ceux qui ne s'arrêteront point en route, *boiront enfin de cette eau vive*. Daigne Notre-Seigneur qui nous la *promet*, nous faire la grâce de la *chercher* comme elle doit l'être » (ch. XX).

3° La sainte cite son exemple, en parlant des transports d'amour qui suivaient ses ravissements. « Les saints désirs bouillonnent dans l'âme... L'âme ressemble à ces petites fontaines que j'ai vues quelquefois : elles jaillissent de terre en bouillonnant, et elles ne cessent de lancer en l'air du sable avec leurs ondes. Cette comparaison peint parfaitement au naturel ce qui se passe dans

une âme élevée à un état si sublime... Que de fois, à ce sujet, me suis-je souvenue de cette *eau vive* dont Notre-Seigneur parla à la Samaritaine! Que j'aime cet endroit de l'Évangile! *Dès ma plus tendre enfance*, sans comprendre *comme maintenant* le prix de ce que je demandais, je *suppliais très souvent* le divin Maître de me donner de cette eau admirable; et *partout* où j'étais, j'avais toujours un tableau qui me représentait ce mystère, avec ces paroles écrites au bas : *Seigneur, donnez-moi de cette eau* » (*Vie*, ch. xxx).

4° Après avoir dit que, dans le combat de l'oraison, il faut être bien décidé à « ne jamais tourner le dos, quoi qu'il arrive », la sainte continue ainsi : « Si telle est votre résolution, mes filles, ne craignez point que Notre-Seigneur vous laisse mourir de soif, en vous *refusant l'eau* de cette fontaine qui rejaillit jusque dans la vie éternelle; au contraire, *il vous invite* à venir vous y désaltérer. Je vous ai déjà parlé de cette *tendre invitation* du Sauveur, mais *je ne saurais trop vous la rappeler*, tant je désire vous prémunir contre le découragement où tombent les âmes à qui l'inénarrable bonté de Dieu *ne s'est encore révélée que par la foi*, et non par une *connaissance expérimentale*. C'est un immense avantage, je l'avoue, que d'avoir éprouvé son amitié, et d'*avoir senti les délices* dont il inonde les âmes dans le chemin de l'oraison... Aussi *je ne m'étonne pas* que les personnes *qui n'ont point éprouvé ces faveurs*, veuillent avoir *quelque assurance* que Dieu leur paiera avec usure les sacrifices qu'elles lui auront faits. Eh bien! Cette consolante assurance, le divin Maître a voulu la leur donner, car il promet, vous le savez, le *centuple* dès cette vie, et de plus il dit : *Demandez et vous recevrez*. Si vous n'ajoutez pas foi à ce qu'il dit lui-même, dans son Évangile, c'est en vain que je me fatiguerais à vouloir vous le persuader » (*Chemin*, fin du ch. xxiv).

20. — S[t] Jean de la Croix :

1° « Le désir ardent de Dieu est, en lui-même, une disposition pour s'unir à lui » (*Vive Flamme*, str. 3, vers 3, § 3).

2° Après avoir dit que par *commençants* il entend ceux qui s'exercent encore à la méditation, il ajoute :

« Parlons d'abord de certaines imperfections des commençants. Ils saisiront par là l'infériorité de l'état où ils sont, et *cette vue les excitera à désirer* que Dieu les mette en cette nuit, où l'âme se fortifie dans l'habitude des vertus et goûte les délices ineffables de l'amour divin » (*Nuit*, l. I, ch. 1).

3° Après avoir parlé des faveurs dues au ministère des anges, il en vient à celle que Dieu seul peut procurer, c'est-à-dire l'union mystique, et dépeint le désir qu'on a d'y arriver :

« Ces faveurs sont toutes divines, elles sont très élevées; le Seigneur lui-même en est l'auteur. On peut les comparer à une sorte d'attouchement substantiel qui opère l'union de l'âme avec Dieu... Ce sont ces attouchements que *sollicitait* l'Épouse du Cantique, en disant : « qu'il me donne un baiser de sa bouche » (*Cant.*, I, 1). Cette union est la plus étroite qu'on puisse avoir en cette vie avec Dieu; aussi l'âme *la désire avec ardeur* et l'estime plus que toutes les autres faveurs que Dieu peut lui faire. C'est pourquoi l'Épouse, après avoir chanté les grâces nombreuses dont elle a été l'objet, et *ne se trouvant pas encore rassasiée, demande avec instance* ces attouchements divins, s'écriant : « Qui me donnera, ô mon frère,... de vous rencontrer seul dehors et de vous donner un

baiser! » (*Cant.*, VIII, 1). *Elle exprime par là son désir* de la communication que Dieu fait par lui-même, à l'écart et à l'insu des créatures » (*Nuit*, l. II, ch. XXIII).

21. — Denis le Mystique :

« Nous ambitionnons d'entrer dans cette obscurité très lumineuse, et de voir et de connaître, grâce précisément à notre aveuglement et à notre ignorance mystique, celui qui échappe à toute contemplation et à toute connaissance » (*Théol. myst.*, ch. II).

22. — St Pierre Damien :

« Jacob n'a pas travaillé, même un seul jour, dans le dessein d'obtenir Lia. C'est uniquement pour Rachel qu'il se résigna à servir pendant deux semaines d'années. Bien plus, il ne supporta Lia qu'à cause de Rachel. De même, si l'on se donne au Seigneur, ce n'est point pour trouver des fatigues, des chagrins et l'assaut des tentations. Quiconque cherche Dieu n'a qu'un but, qu'un espoir : parvenir un jour ou l'autre au repos, *se plonger dans la joie de la haute contemplation*, comme Jacob dans les bras du Rachel... Mais il est nécessaire de se fatiguer en divers combats, avant d'arriver à la suavité du repos intérieur. Il faut s'abaisser à servir, pour avoir ensuite le droit d'être élevé à la parfaite liberté » (*De la perfection monastique*, ch. VIII; édition Migne, t. II, col. 304).

23. — Richard de Saint-Victor. Dans son traité intitulé *De la grâce de la contemplation*, ou *le Grand Benjamin*, il traite, au livre IV, des deux degrés de contemplation qui surpassent la voie ordinaire. Le chapitre X a pour titre : « Avec quelle *avidité* les hommes spirituels *doivent* aspirer à ces degrés, et *ont coutume de le faire* » :

« Les deux chérubins de l'arche d'alliance étendent sans interruption leurs ailes sur le propitiatoire. C'est le symbole de ceux qui, en tout lieu, en tout temps, aspirent à la divine contemplation, et s'opiniâtrent à s'y appliquer et à la *désirer*. Lorsque les oiseaux veulent voler, ils étendent leurs ailes. De même nous devons, par le *désir*, étendre les ailes de notre cœur, et attendre à toute heure, que dis-je? à tout instant, l'arrivée de la divine révélation. De la sorte, quel que soit le moment où le souffle de l'inspiration céleste dissipera les nuages de notre esprit, et remplacera l'ombre par les rayons du vrai soleil, nous n'aurons plus qu'à mettre en mouvement les ailes de la contemplation. Notre esprit s'envolera, s'élancera dans les hauteurs, d'où part cette splendeur éternelle. L'œil fixé sur elle, et impétueux comme l'aigle, nous traverserons, nous dépasserons les nuages sombres et agités de ce monde... Nous devons maintenir nos esprits suspendus aux spectacles de la divine contemplation, soit à ceux qui peuvent nous être donnés ici-bas, soit à ceux que nous espérons pour l'autre vie; et nous devons soupirer fortement après eux. Car si Dieu fait jouir de la première de ces grâces, et s'il donne l'intelligence de la seconde, c'est pour nous exciter à les chercher avec application et à les *désirer* » (l. VI, ch. X; édition Migne, col. 145, A).

Voir une autre citation, ch. V, 43.

24. — St Bernard (Sur le *Cantique des Cantiques*) :

1° « Si quelqu'un de nous trouve, comme le Prophète, du bonheur à s'attacher à Dieu (Ps. LXXII, 28) ; si, pour parler clairement, l'un de nous est tellement un homme de désir, qu'il aspire après la mort pour être uni au Christ;

si ces désirs sont ardents, dévorants, continuels, celui-là recevra le Verbe, qui le visitera en époux. Il reconnaîtra l'heure de cette visite, quand il se sentira *intérieurement étreint par certains bras* de la divine sagesse, et, par suite, la suavité du saint amour sera versée dans son âme. Ainsi donc, *dès cette terre*, le désir de son cœur sera exaucé, en partie toutefois, et pour un temps toujours bien court. Car lorsque *nous aurons cherché l'Époux*, par nos veilles, nos supplications, nos efforts, nos torrents de larmes, il viendra, et soudain, quand nous croirons le tenir, il disparaîtra. De nouvelles larmes, de nouvelles poursuites le ramèneront; il se laissera saisir, mais non retenir pour toujours. Encore une fois, il nous échappera des mains... On ne le reverra que *si on le désire de tout cœur*. Voilà comme, dans cette vie mortelle, on peut jouir de la *présence* de l'Epoux, souvent, mais pas à discrétion. Sa visite réjouit, mais ses interruptions font souffrir. La bien-aimée doit se résigner à cette épreuve, jusqu'au moment où, rejetant le pesant fardeau de ce corps, elle pourra, elle aussi, s'échapper, enlevée sur l'aile du désir, à travers les champs de la contemplation, où elle sera libre désormais de suivre l'Époux partout où il ira » (*Serm.* 32, n° 2).

2° Dans son sermon 9e sur le *Cantique*, il suppose que les amis de l'Époux viennent rendre visite à l'Épouse. Ils la trouvent « gémissante et accablée d'ennui ». Dans un long dialogue, ils en cherchent la raison et continuent ainsi :

« Dites-nous donc ce que nous pourrions faire pour vous? — Hélas! dit-elle, *je n'aurai pas de repos qu'il ne m'ait donné le baiser de sa bouche*. Je lui suis reconnaissante de m'avoir accordé le baiser des pieds, puis celui des mains (1). Mais s'il a souci de moi, qu'il me donne aussi celui de la bouche. N'appelez pas cela de la présomption; c'est l'affection qui me presse! Le respect essaie de m'arrêter; mais l'amour en triomphe. Je n'ignore pas que ce serait au roi d'inviter. Mais l'entraînement de l'amour empêche d'attendre l'invitation, d'écouter les conseils ou la honte, et de se laisser conduire par la raison. »

Le saint fait ensuite l'application de ce symbole à ses moines. « La plupart d'entre vous, dans les entretiens particuliers qu'ils ont avec moi, se plaignent, comme l'Épouse, d'aridité, de langueur, d'hébétement spirituel. Ils se voient incapables de pénétrer la profondeur et la subtilité des choses de Dieu; ils sentent peu ou point la suavité divine. Que font-ils alors, sinon soupirer après le baiser? Oui, *ils l'appellent;* leur poitrine haletante aspire comme un souffle l'esprit d'intelligence et de sapience; l'intelligence, pour atteindre l'Être qu'ils cherchent; la sapience, pour déguster ce que l'intelligence aura saisi. Tels étaient, je crois, les sentiments du roi-prophète, lorsqu'il disait : « Que mon âme s'engraisse et se rassasie; et je vous louerai par des cris joyeux » (Ps. LXII, 6). Certes, c'était le baiser qu'*il demandait*, et celui des lèvres, tout

(1) Par ces trois baisers, St Bernard désigne trois sortes de dispositions et les *exercices* d'oraison correspondants. Le premier symbolise le repentir, qui fait qu'on se jette aux pieds de celui qu'on a offensé. C'est la vie purgative. Le second est la voie illuminative, la recherche des vertus. « Nous demandons la main qui peut nous relever et fortifier nos genoux affaiblis. Après avoir obtenu cette faveur par *beaucoup de prières* et de larmes, nous oserons peut-être lever la tête vers la bouche de gloire, non seulement (je le dis en tremblant) pour la regarder, mais pour la baiser » (3e *Serm. sur le Cantique*, n° 5). C'est la voie unitive. Le saint suppose même que c'est celle de la haute contemplation, « la manne cachée » (*ibid.*, n° 1).

baigné de l'onction de la grâce spirituelle, celui dont il dit encore : « Que ma « bouche soit remplie de votre louange, pour que, tout le jour, je chante votre « gloire et votre grandeur » (Ps. LXX, 8). Et après avoir goûté, le Prophète ne peut plus se contenir, et s'écrie : « Oh! Seigneur, qu'elle est débordante, cette « douceur que vous avez réservée à ceux qui vous craignent! » (Ps. XXX, 20) (n°s 2, 3).

3° Ailleurs le saint répond à une objection (*Serm.* 84) :

Eh quoi, ô mon âme? Tu cherches la lumière, toi qui ne mérites que des ténèbres; tu cours vers l'Époux, toi qui est digne de châtiments plutôt que de baisers? C'est un juge que tu vas trouver, non un époux! — Heureux celui qui entend son âme lui répondre : Je ne crains point, parce que j'aime; et cela parce que d'abord j'ai été aimée. Oui, on m'aime; or une bien-aimée n'a rien à craindre. Laissons la peur à celles qui n'aiment pas; elles peuvent soupçonner qu'on les hait. Mais moi, l'amante, je suis aussi sûre d'être aimée que d'aimer. Je ne puis redouter le visage qui m'a montré de l'affection. Telle que j'étais, il m'a non seulement recherchée, mais aimée et avertie de sa recherche... Il me repousserait lorsque je vais à lui, lui qui a eu l'initiative de venir à moi, lorsque je le méprisais? » (n° 6).

4° « Exposez à Dieu vos besoins, et *demandez-lui la dévotion* par des soupirs fréquents et des gémissements inénarrables. Si vous le faites, j'ai confiance en celui qui a dit : « demandez et vous recevrez. *Si vous persistez à frapper*, vous « ne vous en retournerez pas les mains vides... » Vous pourrez alors dire en toute vérité : le Roi m'a introduit dans le cellier où il met le vin » (*Serm.* 49, n° 3).

25. — St Bonaventure :

1° Parlant de la connaissance ténébreuse décrite par Denys le Mystique :

« L'affection y est enflammée d'une manière admirable; on le constate avec évidence en ceux qui ont de temps en temps des transports anagogiques [extase]. Je crois qu'ici-bas tout homme juste *doit aspirer* à cette manière de connaître Dieu » (*Sentent.* II, dist. 23, a. 2, 9, 3, ad 6).

2° Dans l'*Itinéraire* (ch. VII) il traite de l'union extatique, et dit de St François :

« Il passa en Dieu par l'extase, et fut ainsi le modèle de la contemplation parfaite, comme auparavant il l'avait été de la vie active... et ainsi, par son exemple plus que par ses paroles, il *invite* tous les vrais spirituels à ce passage à cette extase... C'est là une opération mystique et très secrète; on ne la connaît que si on la reçoit; *on ne la reçoit que si on la désire* ».

Voir encore, dans ses œuvres, l'auteur des *Sept chemins de l'éternité*, chemin 6, distinct. 7; ce chapitre a pour titre : « Comment notre esprit est *invité* à pénétrer par l'expérience dans l'intime de Dieu ».

26. — Le B^{eux} Albert le Grand (*De adhærendo Deo*) :

« Le but de l'homme spirituel, *la fin de sa pensée et de son effort* doit être de mériter de posséder dans ce corps mortel une image de la béatitude future; d'avoir ici-bas un certain avant-goût de ce bonheur, de cette vie et de cette gloire » (ch. XIII). « *N'ayez ni repos ni trêve* jusqu'à ce que vous soyez arrivé à goûter ce qu'on peut appeler les arrhes, l'expérience de la plénitude future; jusqu'à ce que vous ayez obtenu des prémices, si petites qu'elles soient, de la

suavité divine. Ne cessez pas de courir après elle, à l'odeur de ses parfums, jusqu'à ce qu'il vous soit donné de voir le Dieu suprême en Sion » (*ibid.*, ch. VII).

27. — Ste Gertrude :

« Sentant que la volonté de Dieu était qu'elle écrivît le récit des faveurs qu'elle avait reçues, elle se demandait quelle utilité pourrait en sortir... Le Seigneur lui répondit : « en le lisant, plusieurs pourront se sentir portés à *désirer* des « grâces semblables, et, dans cette pensée, ils travailleront quelque peu à s'amender » (*Le héraut de l'amour divin*, l. I, ch. XV).

28. — La Bcuse Angèle de Foligno :

1° « Je désire, mon fils, que ton cœur soit vide de tout ce qui n'est pas l'Être incréé, sa connaissance et son amour, et que ton esprit n'essaie pas de se remplir d'autre chose. Si tu ne peux arriver là, remplis-toi du moins de la pensée de l'Homme-Dieu qui a souffert et a été crucifié. Si cette seconde vue t'est enlevée comme la première, *n'aie pas de repos, mon fils, jusqu'à ce que tu aies reconquis une de ces connaissances* qui rassasient le cœur et l'esprit... L'âme sage ne se contente pas de connaître Dieu superficiellement, par une considération quelconque; elle veut le connaître en vérité, *déguster sa bonté* souveraine, expérimenter ce qu'il vaut. Il n'est pas seulement un bien pour elle, mais le bien par excellence. Elle l'aime alors à cause de cette bonté; l'aimant, *elle désire le posséder*. Et lui, très bon, se donne à elle; elle le sent, goûtant sa douceur avec une immense délectation. Dans cette participation à celui qui est le souverain amour, l'âme s'enflamme de cet amour, elle est transportée de tendresse, elle désire se serrer contre le bien-aimé, *elle l'embrasse, elle l'étreint,* elle s'unit à lui. Et Dieu l'attire avec des caresses, et la vertu de l'amour transforme l'un dans l'autre les deux amants... L'âme devient divinisée, sans pourtant perdre sa substance... Mais l'âme ne peut parvenir à cette connaissance [profonde], ni par elle-même, ni par l'Écriture, ni par la science, ni par aucun moyen créé, quoique ces choses puissent aider et disposer; il faut la lumière divine, et la grâce. Or, pour arriver vite et sûrement à cette faveur, et l'obtenir de Dieu, souverain bien, souveraine lumière, souverain amour, *je ne connais rien de mieux qu'une demande* dévote, pure, continuelle, humble et *violente;* une demande qui ne soit pas faite du bout des lèvres, mais qui jaillisse de l'esprit, du cœur, de toutes les facultés corporelles et spirituelles, une demande qui arrache la grâce *par un immense désir* » (*Vie*, ch. LVII).

2° « Dieu me dit des paroles qui me firent voir les profondeurs de son amour : « Si quelqu'un voulait me sentir dans son intelligence, je ne me soustrairais pas à lui; quiconque voudrait me voir, je lui donnerais très volontiers la vision de mon être; quiconque voudrait parler avec moi, je le lui accorderais » (ch. XXXIII).

29. — Ruysbroeck :

1° « Les hommes qui n'ont que de *faibles désirs*, n'arrivent pas à adhérer fortement à l'essence divine et *à y être suspendus*. Ils ne reçoivent pas le rayon divin, ils n'ont pas le *contact* de l'essence qui est au-dessus de toutes les manières d'être; mais ils retombent sur eux-mêmes et y subsistent. Ils ne peuvent se plonger dans l'abîme où l'on se perd. Ils ne sont pas dévorés par la gueule de la béatitude » (*Livre des amants de Dieu*, ch. XXX).

2° La parabole de Zachée. « Quand l'âme a travaillé à chercher la perfection, quand elle est arrivée à rapporter sa vie et ses actions à la gloire et à l'honneur de Dieu, il arrive souvent qu'elle sent en elle un aiguillon, *un pressant désir de connaître* et de voir quel est son époux, de quelle sorte est ce Jésus qui, par amour, s'est fait homme et s'est offert à la mort..., ce Jésus qui est prêt à fournir au corps ce qui lui est nécessaire, et à l'âme, sa douceur et sa consolation, avec mille autres dons. Lorsque l'âme réfléchit à tout cela, elle se sent saisie *d'un désir sans mesure* de voir le Christ, son époux, de le connaître *tel qu'il est en lui-même*. Elle le connaît déjà d'une certaine façon, par ses œuvres; mais cela ne lui suffit plus. Alors elle fait comme Zachée, le publicain qui désirait avidement apercevoir le Christ. Elle quitte la multitude des créatures, qui, à cause de sa petite taille, lui dérobent la vue du divin Maître. Elle monte à l'arbre de la foi, qui a sa racine en Dieu, et douze rameaux, qui sont les articles du symbole. Les rameaux inférieurs parlent de l'humanité du Sauveur, ainsi que du bien des corps et des âmes; les rameaux supérieurs représentent la divinité, la trinité des personnes, l'unité de la nature divine. C'est dans cette région supérieure de l'arbre que l'âme s'élève, car c'est là que le Christ va passer avec tous ses dons. Jésus la voit, à son arrivée, et, dans la lumière de la foi, il lui enseigne que, comme Dieu, il est immense, incompréhensible, inaccessible, dépassant toute capacité créée. On est en présence de l'abîme sans fond. C'est la plus haute connaissance de Dieu qu'on puisse avoir dans cette vie agitée; elle fait voir surnaturellement que Dieu ne peut pas être pleinement compris » (*L'ornement des noces*, l. I, ch. XXXVI).

30. — L'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ* :

« Oh! quand me sera-t-il donné de contempler et de goûter combien vous êtes doux, Seigneur mon Dieu! Quand me verrai-je si pleinement recueilli en vous, que, par la force de votre amour, perdant tout sentiment de moi-même, je ne sente plus que vous, *par-dessus tout sentiment et tout mode, et dans un mode qui n'est pas connu de tous* » (l. III, ch. XXI).

31. — Le chartreux Jean Lanspergius :

« Ma fille, dit Jésus-Christ à l'âme, entends ma voix en tout temps et en tout lieu. Elle te répète de rentrer en moi. C'est là cette théologie mystique que mon Père a cachée aux sages du siècle, et qu'il révèle aux petits. C'est moi, le suprême docteur, qui la fais pénétrer dans les cœurs, quand ils sont détachés du monde, d'eux-mêmes et de toute créature. Ma fille, *crie sans cesse* avec gémissement pour l'obtenir, *désire-la* avec une profonde humilité, et attends dans la paix et le silence avec confiance et longanimité » (*Alloquiorum*, l. I, ch. XVI).

32. — Le V[ble] Louis de Blois (*Institutio spiritualis*) :

1° Titre du ch. I : « Que *tout homme* devrait aspirer à la perfection et à l'union divine ». Il s'agit de l'union mystique, car l'auteur ajoute à son exposé l'explication suivante :

« Si l'homme arrivait à cette union, il trouverait et sentirait dans son âme celui dont l'agréable *présence* bannit toute pauvreté, celui qui donne les vraies richesses, et qui comble d'une joie ineffable. Il cesserait alors de se répandre sur les créatures et de leur mendier de faux plaisirs. Tout ce qui n'est pas Dieu lui deviendrait insipide et amer » (ch. I, n° 1).

2° « Combien ils sont à plaindre, ceux qui, plongés dans les sens, et se contentant toute leur vie d'exercices extérieurs, négligent le fond de leur âme et l'union intime avec Dieu, dont j'ai parlé... Il est très bon, je le reconnais, et très agréable à Dieu, de se livrer aux exercices extérieurs, de chanter avec piété les louanges divines, d'honorer le souverain Maître par la dévotion sensible, de fléchir les genoux, de jeûner, de veiller, etc. Mais ce qui vaut encore mieux, c'est l'exercice intérieur, par lequel l'homme darde sur Dieu des *désirs ardents*, pour obtenir de lui être uni, s'élançant au-dessus des sens et des images d'une certaine manière surnaturelle. Ceux qui s'attachent ainsi avec exagération, et d'après leurs petites idées, aux exercices extérieurs, et qui négligent de se mortifier et de s'unir spirituellement à Dieu, auront, après la mort, à expier cette vie imparfaite; et leurs souffrances en purgatoire seront d'autant plus grandes qu'ils se seront cherchés eux-mêmes davantage. Dieu, dans sa bonté, ne les repousse pas; il se contente d'attendre patiemment qu'ils répondent à son désir d'opérer en eux, et qu'ils enlèvent les obstacles. Il les laisse donc en paix, avec leurs exercices et leurs idées; car il ne veut forcer personne. Certes, il voudrait *amener tous les hommes* à sa connaissance et à son union, s'ils n'y mettaient pas d'empêchement. *Il est mécontent* de voir que nous nous contentons de peu, quand il est prêt à donner immensément. *Il désire se livrer lui-même de la manière la plus excellente* » (ch. v, nos 2, 3).

3° « Heureux l'homme qui arrive à voir jaillir au fond de son âme cette fontaine d'eaux vives, quand même il lui aurait fallu piocher et fouiller le sol pendant plusieurs années. Quoi d'étonnant qu'il faille attendre longtemps devant la porte de la chambre du Roi Éternel! qu'*il faille longtemps frapper*, avant d'être admis. *Puisse Dieu*, l'abîme incréé, nous attirer en lui, nous engloutir, nous y perdre, en nous unissant à lui. C'est ainsi que nous arriverons à ce qui est la fin de tous les exercices, de tous les préceptes, de toutes les Écritures » (ch. XII, § 4, n° 4).

4° Prière de Louis de Blois : « O le bien-aimé de mon âme, mon bien-aimé, mon bien-aimé! O de tous les amis le plus cher! O mon amour unique! O Époux plus beau que la fleur, plus doux que le miel! O douceur, douceur, douceur de mon cœur et vie de mon âme! O lumière sereine qui éclaire mes replis les plus cachés! O mon Seigneur et mon Dieu! O brillante et délicieuse Trinité, Dieu unique, viens, viens, viens me rassasier par tes dons infus! Je t'adore, je te loue et je te glorifie : parce qu'à toi appartient la louange et l'honneur dans les siècles éternels. O mon Dieu et mon tout! O abîme souverainement suave et aimable! O très simple et très agréable bien, mon bien véritable, que rien ne pourrait remplacer, remplis-moi de toi-même! Allons, mon très cher bien-aimé, *introduis-moi dans le fond le plus secret de mon âme*, et *ravis-moi en toi qui es mon origine;* afin que tu trouves en moi tes délices. Quand donc, quand donc, quand donc aurai-je le bonheur *de te trouver?* Quand t'aimerai-je de l'amour le plus ardent? Quand *serai-je fixé contre toi, de la manière la plus tenace?* Quand donc, quand donc, quand donc *me raviras-tu en toi?* Quand m'absorberas-tu tout entier? *Quand m'uniras-tu à toi sans intermédiaire?* Allons! éloigne miséricordieusement tous les obstacles, et fais-moi un même esprit avec toi, pour la gloire de ton nom. Exauce-moi, Seigneur, exauce, exauce-moi, non selon ma volonté, mais suivant ton bon plaisir. Allons! sois

en tout pour moi science, lumière, guide et soutien; afin qu'il n'y ait en moi aucune action, aucune parole, aucune pensée, ni aucun vouloir, qui ne te soit agréable » (Append. 2, n° 5).

33. — S[t] Ignace. *Lettre* à saint François de Borgia (Rome, 1548); pour modérer ses pénitences excessives :

« Au lieu de chercher à faire couler un peu de sang, *cherchez* plus immédiatement notre divin Maître lui-même, je veux dire, *ses dons très saints*, comme, par exemple, le don de larmes, qui vous fait pleurer tantôt sur vos péchés et ceux du prochain, tantôt à la vue des mystères de Notre-Seigneur en cette vie et en l'autre, tantôt d'amour pour les Personnes divines »; ou encore : « l'intensité de la foi, de l'espérance et de la charité, *la joie et le repos spirituel*, les *consolations* intenses, l'*élévation de l'esprit*, les impressions et illuminations divines, et tous les autres goûts et sentiments spirituels relatifs à de tels dons, comme l'humilité... Tous ces dons très saints doivent *être préférés* à tous les actes corporels [de mortification], lesquels ne sont bons *qu'autant* qu'ils servent à acquérir ces dons, en tout ou en partie. Je ne veux pas dire par là que nous devions les rechercher *uniquement* pour la complaisance et la délectation que nous y trouvons; non certes. Mais reconnaissant que, sans ces dons, toutes nos pensées, paroles et œuvres sont imparfaites, froides et troubles, *nous devons désirer ces dons*, afin que par eux elles deviennent justes, ardentes et claires, pour le plus grand service de Dieu. Il résulte de là que *nous devons souhaiter* ces dons si précieux, en tout ou en partie, et ces grâces spirituelles, en tant que nous pouvons, avec leur secours, procurer à Dieu une grande gloire. »

34. — Le P. Alvarez de Paz. Après avoir parlé du désir de la contemplation acquise, puis avoir dit qu'on ne doit pas désirer les révélations et visions des objets créés, et qu'à plus forte raison, on ne doit pas avoir la sottise de faire des efforts pour y arriver, il continue ainsi :

« Mais il y a une autre contemplation surnaturelle, celle qui est simple, sans raisonnement, celle qui, par le don de sagesse, produit dans l'âme l'élévation, la suspension, l'admiration et l'amour ardent. Les âmes appelées à la perfection et bien exercées à la vertu peuvent *la désirer ardemment* et la *demander* avec humilité. Pourquoi pas, si elle leur est utile? Or elle l'est; c'est un moyen très efficace d'arriver à la perfection. Si on a le droit de désirer une fin, sera-t-il défendu de désirer les moyens qui y conduisent? (1)... Si donc, ô homme de Dieu, tu t'es disposé autant que le permet la fragilité humaine, si tu te sens pressé par l'aiguillon de l'amour divin, verse jour et nuit des torrents de larmes, pour obtenir ce don. Ne t'arrête pas. Tu es petit, soit! Mais les petits sont faits pour devenir grands. S'il s'agissait d'une république terrestre, il y aurait de l'orgueil à briguer les premières places et les dignités; mais, dans la maison de Dieu, c'est de la grandeur d'âme d'aspirer à un siège plus élevé et à la sainteté... Sois donc audacieux et dis à Dieu : « Si j'ai trouvé grâce devant

(1) N'objectons point qu'il convient de se borner aux moyens *nécessaires*, quand il s'agit de la perfection. — L'objection ne vaut pas. Car la vie religieuse n'est point nécessaire à la perfection et exige une vocation spéciale. Tout le monde accorde cependant qu'il est permis de la désirer et de prier Dieu qu'il veuille bien nous y appeler. On peut de même désirer l'union mystique, dans les conditions marquées par Alvarez de Paz.

vous, montrez-moi votre face à l'aide de la contemplation parfaite »... Si tu n'es pas exaucé, tu resteras calme et content » (t. III, *De natura contemplationis*, l. V, pars II, c. XIII).

35. — Le V^ble^ L. du Pont. 1° Il admet la légitimité du désir dans ce passage de la *Vie du P. Balth. Alvarez* :

« Il est juste que ceux qui doivent arriver à la contemplation et s'unir spirituellement à la divine Sagesse, travaillent et suent pendant plusieurs années *en prétendant à un tel bien*... Leurs *désirs* et leurs efforts vont croissant pour obtenir ce qu'ils ont en si haute estime. Leur patience, comme leur confiance, est éprouvée et purifiée, et ils montrent toujours le même *courage*, quoiqu'un si grand bien tarde à venir. »

2° Il cite ensuite l'exhortation au désir persévérant que le P. Balthasar Alvarez adressait *à ses novices*. « Persévérons, leur disait-il, à nous tenir aux portes de ce grand Dieu, bien que nous y soyons tremblants de froid; car, au moment où nous y penserons le moins, le véritable Assuérus ordonnera à Mardochée d'entrer; l'humble sujet verra la face du Roi, et il sera comblé de tant de grâces, qu'il oubliera tout ce qu'il a souffert pendant les longs jours qu'il est resté à attendre à ses portes, dur et froid comme une pierre. » « Il confirmait cette doctrine en citant son propre exemple. »

3° Le P. du Pont dit en parlant des extases (ch. XIV) que « ce sont des choses dangereuses de leur nature ». Mais ce qui prouve bien qu'il ne parle pas de leur côté intérieur (1), c'est que, traitant ensuite de la haute contemplation (ch. XV), il s'exprime ainsi sans restriction : « Le P. Balth. Alvarez avait coutume de dire que, lorsque Dieu retire à l'âme le discours dans l'oraison, c'est un signe qu'il veut être lui-même son maître. Car, entrer dans l'âme quand toutes les portes en sont fermées, c'est son privilège particulier, propre à Celui-là seul qui l'a créée, et *incommunicable* au bon et *au mauvais esprit*. Aussi cette grâce est-elle très assurée et *exempte d'illusion*. »

Voir encore *Le guide spirituel*, Tr. 3, ch. VI, § 1, et *ibid.*, ch. II, § 1.

36. — Le P. Louis Lallemant :

« Maintenant si quelqu'un aspire à quelque *don d'oraison* un peu au-dessus du commun, on lui dit nettement que ce sont là des dons extraordinaires que Dieu ne donne que quand et à qui lui plaît, et qu'il ne faut *ni les désirer, ni les demander*. Ainsi on lui *ferme* pour jamais *la porte* de ces dons. *C'est un grand abus* » (*Doctrine spir.*, princ. 7, ch. I, a. 3, § 2).

37. — Joseph du Saint-Esprit donne l'argument suivant : la contemplation infuse est un acte des dons du Saint-Esprit. Or nous pouvons désirer l'*acte* d'un

(1) Certains auteurs, comme Alvarez de Paz, disent des extases, comme des révélations, qu'il ne faut pas les désirer. Il y a là un malentendu qu'il est bon d'éviter. Ils parlent de l'extase en tant qu'elle arrive à des manifestations extérieures très fortes, suffisantes pour ne plus pouvoir être cachées au public. Sans quoi ils se contrediraient, comme le fait observer M. le chanoine Lejeune (*Introduction à la vie mystique*, ch. I, n° 2). Joseph du Saint-Esprit spécifie bien cette distinction. « Il y a, dit-il, deux choses dans le ravissement : l'aliénation des sens et sa cause. Ce n'est pas la première qui enrichit l'âme, autrement ceux qui dorment s'enrichiraient. Mais quant à la cause de cet état, *les spirituels ne veulent pas en être privés; bien plus, ils la désirent de toutes leurs forces*, et pleinement. *Illam totam suis viribus concupiscunt* » (t. III, disp. 17, n° 110, p. 293).

En résumé, il est clair qu'en désirant l'union mystique, ce n'est pas son côté corporel que l'on doit désirer; ce qu'on veut, ce n'est pas de se montrer en extase devant le public.

habitus qui nous est donné pour notre utilité spirituelle, c'est-à-dire pour nous faire acquérir des mérites. Car cette fin n'est pas atteinte par l'*habitus* lui-même; mais par son acte (t. II, disp. 11, n° 28).

38. — Autres auteurs à consulter : 1° Philippe de la Sainte-Trinité (part. II, tr. 3, d. 1, a. 4); — 2° de Vallgornera (q. 3, d. 3, a. III, n° 604 et q. 4, d. 1, a. XII, n° 927; — 3° Antoine du Saint-Esprit (tr. 4, n° 42, tr. 3, n° 229); ces trois derniers auteurs énoncent une thèse identique beaucoup plus avancée que la mienne. Chacun a deux chapitres dont les titres respectifs sont les suivants : « Toutes les âmes *doivent* aspirer à la contemplation surnaturelle; — Toutes les âmes, et surtout celles qui sont consacrées à Dieu, *doivent* aspirer après l'union actuelle fruitive avec Dieu, et y tendre »; — 4° Courbon (part. IV, instr. 3); — 5° Brancati (op. 8, ch. IX; op. 6, ch. XI); — 6° Joseph du Saint-Esprit (t. II, disp. 11, n° 23; t. IV, disp. 23, n° 100; t. III, disp. 7, n° 100); — 7° le R. P. Meynard (3e édition, 1899, t. II, n° 75); — 8° le R. P. Jeiler, dans le *Kirchenlexicon,* au mot *Contemplation* (Beschauung), p. 503; 9° M. le chanoine Lejeune (*Introd. à la vie mystique,* ch. I, n° 2); — 10° M. l'abbé Saudreau (en ce qui concerne la quiétude : *passim*).

CHAPITRE XXVI

QUALITÉS QUE DOIT AVOIR UN DIRECTEUR

1. — Il s'agit ici d'un directeur qui puisse conduire dans la **voie mystique,** et non pas seulement dans l'acquisition des vertus.

2. — Ste Thérèse demande qu'il ait **quatre qualités.** Voici les trois premières. Elles ont trait aux lumières qu'il doit avoir :

1° « Que le maître soit *judicieux,* j'entends d'un esprit solide » (*Vie,* ch. XIII);

2° Qu'il soit *pieux,* faisant oraison, recherchant sa propre perfection; et par suite, qu'il ait une connaissance personnelle et pratique de la vie spirituelle, au moins pour les cas usuels. Par là même il aura une certaine aptitude à y conduire les autres (*ibid.*).

Le mieux serait qu'il ait éprouvé lui-même les états mystiques (1);

3° Qu'il soit *savant* en théologie, notamment en théologie ascétique. De la sorte les théories fondamentales de direction lui seront familières (*ibid.*).

La sainte ne veut pas « de ces demi-savants *à qui tout fait peur* et dont l'*ignorance* lui a coûté si cher » (*Château,* 5, ch. I).

(1) Ste Thérèse : « Les maîtres spirituels qui ont une connaissance expérimentale des choses si élevées [les ravissements], sont, je crois, en petit nombre; et ceux qui ne l'ont pas tenteront en vain de donner le remède sans *inquiéter* et *affliger* les âmes » (*Vie,* ch. XL).

M. le chanoine Lejeune : « Un prêtre qui professe pour ces états spéciaux d'oraison un scepticisme railleur, ou se tient à leur égard dans une ignorance systématique, serait un guide plus nuisible qu'utile » (*L'oraison,* part. II, ch. X).

« Quand les confesseurs sont gens de bien et de bonnes mœurs, il vaut mieux qu'ils n'aient pas du tout de science que d'en avoir une *médiocre;* alors, du moins, ils se méfient tout comme moi de leurs lumières, et ils prennent conseils d'hommes vraiment éclairés » (*Vie,* ch. v).

3. — Ainsi donc, si la **troisième qualité,** la science théologique, vient à manquer, il n'y a que demi-mal; on suppléera en consultant d'autres directeurs : « Si l'on ne peut rencontrer un maître qui possède *à la fois* ces trois qualités, il est plus utile qu'il réunisse les *deux premières,* parce qu'on peut, s'il en est besoin, consulter des personnes savantes. Quoique, selon moi, des savants étrangers à l'oraison soient peu propres *à faire avancer ceux qui commencent;* je ne dis pas néanmoins qu'il ne faut pas avoir de rapports avec eux... J'ai toujours aimé les hommes éminents en doctrine » (*Vie*, ch. XIII).

4. — Autre cas. Supposons que « les trois qualités manquent à la fois ». Si « la personne est complètement libre de choisir, qu'elle en bénisse Dieu et ne se prive pas d'une si sainte liberté. Je dis plus : qu'elle demeure plutôt sans directeur, jusqu'à ce qu'elle en ait trouvé *un*, tel que je l'ai dit. Le Seigneur le lui donnera sans nul doute, pourvu qu'au *désir* de le rencontrer, elle joigne l'humilité » (*Vie*, ch. XIII). Voir encore St Jean de la Croix, *Montée*, l. II, fin du ch. XXX.

5. — Il ne faut **pas se presser** de choisir : « Une âme, avant de s'abandonner à la conduite d'un seul maître, doit avoir soin de le choisir tel que je l'ai dépeint. Ne pas agir ainsi serait une grande faute » (Ste Thérèse, *ibid.*).

6. — Effets d'une mauvaise direction. St Jean de la Croix s'élève contre les directions qui détournent les âmes de l'union mystique à laquelle Dieu les appelle : « Faute de lumières et d'expérience dans ces voies, loin de venir en aide à ces âmes, ils leur causent le plus grand préjudice » (Prologue de la *Montée*). Il revient sur cette question dans la *Vive Flamme*, str. 3, v. 3). Ste Thérèse parle de même (*Vie*, ch. XIII).

Ces deux saints disent non seulement que de tels directeurs ôtent la paix, « jettent dans l'angoisse et une affliction profonde », mais « qu'ils empêchent les progrès » (Ste Thérèse, *Vie,* ch. XIII), « qu'ils font perdre des biens inestimables » (St Jean de la Croix, *ibid.*, § 11).

Serait-il donc vrai que le directeur puisse aller jusqu'à faire obstacle à l'action divine? empêcher d'avancer, ou même faire reculer?

Il le peut, mais seulement d'une manière indirecte, car comme je l'ai dit à propos de l'oraison de simplicité (II, **32**), il fait suivre à l'âme de fausses règles de conduite; en lui persuadant que son état d'oraison est sans valeur, il lui ôte un motif puissant de se montrer généreux envers Dieu, et lui-même ne songe pas à l'y encourager. Il lui laisse des défauts nuisibles à l'union avec Dieu et « ne poursuit pas, dit St Jean de la Croix, les petits renards, qui portent la dévastation dans la vigne de l'âme, déjà couronnée de ses premières fleurs » (*Vive Flamme*, str. 3, vers 3, § 11).

Il ne faut donc pas dire: « *S'il plaît* à Dieu de donner ces grâces, personne ne peut l'en empêcher ». Oui; mais précisément *il ne lui plaît* de les donner que si certaines conditions sont remplies; et une mauvaise direction empêche souvent de les remplir. Si l'âme, malgré son ignorance, faisait tout ce qu'elle peut, si elle répondait de son mieux à la grâce, Dieu la préserverait des effets fâcheux dont nous parlons. Mais on est souvent bien loin de faire tout ce qu'on peut.

En résumé, le directeur peut être la cause indirecte du mal; *les fautes de l'âme en sont toujours la cause directe.*

7. — **Le manque de direction** n'est guère moins nuisible que la mauvaise direction. Il ne faut pas dire, comme on le fait si souvent : « Dieu qui agit dans cette âme saura bien suppléer à l'absence de direction ». Avec un principe analogue, on prouverait qu'ordinairement Dieu supplée à l'absence de missionnaires chez les infidèles, et que dès lors il n'y a pas à s'occuper de leur conversion.

8. — Ste Thérèse signale ailleurs une quatrième qualité que doit avoir le directeur, quand il conduit à travers les épreuves de la voie mystique. C'est **la bonté** (ch. XXIII, **40**). Sans doute il peut demander à l'âme de grands sacrifices, pour l'amener à vaincre ses défauts. Mais cela ne l'empêche pas de témoigner de l'intérêt et de la confiance, de consoler l'âme qui souffre.

D'abord, le précepte de la charité le lui commande. Puis, si les âmes doivent être aidées à mortifier l'orgueil et la sensualité, elles n'ont pas moins besoin qu'on les préserve de la tristesse et du découragement.

On sait par les règles du discernement des esprits quel est le genre d'action propre au bon et au mauvais esprit. L'un console et fortifie; l'autre désole, secoue et abat. Le directeur, qui est l'associé de l'ange gardien, doit régler son action sur la sienne et non sur celle de l'adversaire.

Il faut donc que le directeur soit le bâton qui soutient, non celui qui frappe. Il doit ressembler à l'ange du Jardin des Oliviers qui consolait Jésus agonisant, ou à Ste Véronique, ou à Simon le Cyrénéen. Qu'il laisse à d'autres le rôle des Juifs qui crucifiaient Notre-Seigneur. Enfin il a l'exemple du Christ ressuscité, dont St Ignace nous dit : « Méditez comment il exerce auprès des apôtres l'office d'*ami* et de *consolateur* ».

Si le directeur est obligé d'adresser des reproches, qu'il mêle à cette sévérité des marques de sympathie. Quand, à chaque petit manquement, on vous répète avec colère : « Vous êtes toujours le même; vous n'avez aucune bonne volonté », l'âme reste déprimée et s'aigrit. Elle perd l'espoir de progresser d'une manière durable. Devant le directeur, elle prend des attitudes de chien battu. Il n'y a pas là une vraie formation.

9. — Ce n'est pas seulement par un motif de charité que le directeur doit être bon et compatissant. On peut tirer un argument du **contrat tacite** qui existe entre lui et le dirigé. Si celui-ci ne se conduit pas tout seul, ce qui serait beaucoup plus commode, c'est par nécessité. Il ignore souvent la théologie, et toujours les détours de son propre cœur. Nous sommes de mauvais juges en nos propres affaires, surtout quand il faut lutter contre nos passions. Mais, en subissant cette nécessité, le dirigé n'a pas prétendu aller au delà. Il demande des lumières comme il le ferait, en d'autres circonstances, à un médecin ou à un homme de loi (1). Il veut un pilote, non un bourreau. Il admet qu'on l'éclaire, non qu'on le frappe.

10. — **Les saints observent ces règles**. Ils savent doser

(1) Cette comparaison réfute les rationalistes qui, voyant les mystiques chercher des consultations, en concluent qu'ils sont dépourvus de volonté, que ce sont des « abouliques » et dès lors des malades. Comme nous tous, ils consultent simplement pour suppléer à des études spéciales qu'ils n'ont pas faites. La même raison explique pourquoi, dans les vies de saints, on voit que les directeurs jouent un rôle moins important ou moins prolongé auprès des hommes qu'auprès des femmes. C'est que, grâce à ses études théologiques, le prêtre arrive à trouver par lui-même la solution de la plupart de ses difficultés.

les épreuves qu'ils imposent, parce qu'ils ont beaucoup souffert, ce qui les rend compatissants, et qu'ils ont d'abord essayé le fardeau sur leurs propres épaules; c'est là le seul moyen d'en bien apprécier le poids.

S[te] Thérèse se rappelait avec reconnaissance quelle charité lui avait témoignée le P. Balthasar Alvarez, à l'époque critique de sa vie. Tout en l'exerçant fortement à l'abnégation, il employa trois ans (*Vie*, ch. XXVIII) à la soutenir contre tout le monde et contre elle-même. « Ce saint homme me consolait dans mes souffrances avec *beaucoup de compassion*... La direction de mon âme lui attira des tribulations sans nombre. » « Seul mon confesseur me *consolait* toujours... Il me disait que l'épreuve passerait et que je *devais demander* à Dieu ma délivrance. De son côté, il *sollicitait avec ardeur* cette grâce pour moi... Pour mieux réussir, *on faisait prier* toutes les âmes que l'on croyait en crédit auprès de Dieu » (*Vie*, ch. XXV).

S[te] Thérèse garda aussi beaucoup de reconnaissance pour la bonté de S[t] Pierre d'Alcantara (*Vie*, ch. XXX).

S[t] François de Sales dit, en parlant du directeur : « Il le faut *plein de charité*, de science et de prudence » (*Vie dévote*, part. I, ch. VI). Voir, **20**, des citations de S[te] J. de Chantal.

11. — Exception. Il y a cependant un cas où le directeur peut se départir *en apparence* de la bonté dont nous venons de parler. C'est lorsqu'il a besoin de juger le degré de patience et d'humilité auquel est arrivé son pénitent; et *qu'il n'a pas d'autre moyen facile* de faire cette constatation. Il peut alors feindre la colère, la défiance et le mépris.

Mais pour que le précepte de la charité soit sauvegardé, il faut que cette preuve soit non seulement *nécessaire*, mais *passagère*. Pour atteindre le but, l'expérience n'a presque jamais besoin de se prolonger longtemps.

Même dans ces épreuves passagères, il doit user de tact et de modération, pour ne pas dépasser le but, en jetant l'âme dans le découragement.

12. — Maître des novices. Ses droits sont plus étendus. Car il est chargé par sa congrégation, non seulement de *juger* les sujets qui se présentent, mais de les *exercer* à pratiquer les vertus solides, en vue de l'avenir. Il peut donc leur donner occasion de pratiquer l'obéissance aveugle, l'amour des humi-

liations, le mépris des répugnances, l'ouverture du cœur, etc...

13. — Motifs d'obéir au directeur. 1° Il a été appliqué à des études théologiques, et parfois ascétiques que d'habitude son pénitent n'a pas faites ; 2° même dans les affaires temporelles, il est de la prudence de ne pas nous fier à notre prudence ; 3° Dieu bénit l'obéissance et l'humilité dont elle procède. « Tous les jours, dit St Jean de la Croix, nous expérimentons comment les âmes humbles favorisées de grâces extraordinaires ressentent, après en avoir parlé à qui de droit, une augmentation de force, de lumière et de sécurité ; tandis qu'avant d'avoir fait cette ouverture, elles ne goûtent aucun repos » (*Montée*, l. II, ch. XXII) ; 4° enfin il y a une raison plus haute, tenant à la manière dont Jésus-Christ a institué son Église. Le directeur représente celle-ci. s'il agit d'après ses principes, et il reçoit, de ce fait, une grâce spéciale.

Mais ce serait exagérer que de supposer au directeur des *inspirations* véritables, de le concevoir comme un prophète, par qui Dieu s'engage à parler. A plus forte raison, il ne faut pas croire que le Saint-Esprit refuse ordinairement ses touches au pénitent, les réservant au directeur. Normalement c'est le contraire : Dieu agit principalement sur le pénitent. Le directeur a surtout un rôle plus simple : il empêche les écarts et il applique certains principes de conduite.

14. — Doit-on suivre exactement les ordres ou conseils du directeur ?

On répond souvent : oui, sans faire aucune distinction. Pourtant il y a une difficulté : au XVIIe et au XVIIIe siècle, on était très exposé à rencontrer, sans le savoir, un directeur janséniste, quiétiste, ou gallican. De nos jours, on a vu des prêtres qui avaient une spiritualité nouvelle et bizarre. Il ne peut pas y avoir obligation d'écouter *aveuglément* de tels directeurs ; au contraire.

15. — Solution. Je distinguerai deux cas. Si le directeur est *imposé* par l'autorité compétente, il faut bien obéir, dans tout ce qui n'est pas contraire à l'enseignement de l'Église. Dieu corrigera tôt ou tard les défauts de la direction, si on prend les deux précautions suivantes : *prier* pour être bien dirigé ; *ne pas se montrer inerte* entre les mains du directeur. Il n'est pas contraire à l'obéissance de prendre l'initiative de lui signaler ses attraits et de lui poser des objections respectueuses.

Si le directeur a été *librement choisi*, nous devons ajouter deux

autres conditions, pour pouvoir compter légitimement sur le concours de Dieu : avoir fait raisonnablement *notre possible* pour que le choix soit bon; être prêt à changer de directeur, s'il devient *évident* qu'il s'inspire de *principes généraux* contraires à la tradition des auteurs ascétiques ou mystiques. Si la question est obscure, la présomption reste en sa faveur.

16. — Les directeurs doivent-ils permettre **la lecture des livres mystiques**? (1).

Cette question a toujours été l'objet de chaudes controverses. J'adopte la solution modérée : c'est qu'on peut permettre la lecture des bons livres mystiques *à toute personne de bon sens*. Il convient même de conseiller quelques-unes de ces lectures à ceux qui sont entrés dans l'oraison de simplicité.

Ce qu'on peut craindre, en effet, c'est que le lecteur ne se figure avoir entendu des paroles intérieures ou reçu la visite de quelque saint. Mais si le livre mystique est bien fait, il mettra en garde contre toutes ces révélations, au lieu d'y pousser. Le meilleur des préservatifs n'est pas l'ignorance de ces questions, mais la persuasion qu'il y a mille illusions à craindre. Pour ma part, on ne m'accusera pas de les avoir dissimulées (ch. XXI).

Les rigoristes qui ne veulent réserver les livres de mystiques qu'à une élite, c'est-à-dire aux confesseurs et supérieurs, permettent en pratique des vies de saints, qui ont précisément les inconvénients qu'ils redoutent. Il n'y est question que d'apparitions, révélations et prophéties. Certaines têtes folles sont plus attentives à ces faits extraordinaires qu'aux vertus du saint. « Il y a des personnes, dit S[t] François de Sales, qui à force de penser à la vie de S[te] Catherine de Sienne et de Gênes, pensent ainsi être, par imitation, des S[tes] Catherine » (*Entretiens*, IX; édition d'Annecy, t. VI, p. 139).

17. — Quant à ceux qui entrent dans l'oraison de simplicité, ou surtout dans la nuit du sens ou l'état mystique, nous avons vu (ch. II, **48**; ch. V, **18**) que les livres leur sont généralement nécessaires.

Il y a là, en effet, une période obscure et pénible, pendant laquelle ils ont besoin de se rassurer, en voyant la peinture de leur état, et d'adopter des règles de conduite qu'ils ne peuvent

(1) Lire le chapitre I[er] de Scaramelli.

guère deviner. Ils ressemblent à un homme qui marchait sur la terre ferme et s'est trouvé, il ne sait comment, transporté seul en pleine mer, sur une barque dont il ignore le maniement et qu'il voit s'éloigner du rivage. Il tremble et se livre à de fausses manœuvres. Un apprentissage devient nécessaire.

Il ne suffit pas de leur dire de s'instruire auprès de leur directeur; car très souvent celui-ci n'a pas étudié ces matières ou même sait à peine l'existence de la mystique. Puis, d'après les saints, il faut choisir avec soin son directeur; mais pour le bien choisir, il faudrait déjà être avancé dans la science spirituelle; ce qui n'est pas le cas des débutants. Il leur faut donc des livres. (Voir les citations du ch. XVI, **42**).

18. — Les œuvres de **Ste Thérèse**, quoique éminemment mystiques, ont été, de tout temps, conseillées aux fidèles. Ste J. de Chantal les recommandait à ses filles, avec la Vie du P. Balthasar Alvarez par le Vble Louis du Pont (*Conseils à une supérieure;* t. III de l'édition Plon, p. 338; *Réponses sur le coutumier*, art. 24, édition Migne, t. II, p. 228).

L'Église porte aussi les chrétiens à cette lecture. Car, dans l'oraison de la fête de Ste Thérèse, elle souhaite que « nous prenions comme aliment cette doctrine ». Or, pour cela, il ne suffit pas d'en entendre vaguement parler; il faut lire.

Léon XIII est très explicite dans le bref qu'il adressa au R. P. Bouix, le 17 mars 1883 : « Il y a dans les écrits de Ste Thérèse une certaine puissance plus céleste qu'humaine, *merveilleusement efficace* pour la réforme de la vie, de sorte qu'ils peuvent vraiment *être lus avec fruit* non seulement par ceux qui s'emploient à la direction des âmes, ou qui aspirent à une éminente sainteté de vie, mais encore *par tout homme* qui s'occupe un peu sérieusement des devoirs et des vertus du chrétien, c'est-à-dire du *salut de son âme*. »

CITATIONS

§ 1. — Largeur d'esprit que doit avoir le directeur.

19. — S[t] Jean de la Croix :

1° Pour peu qu'on dépasse les commencements, dans le voyage de la perfection,... il faut un guide à la fois *savant*, *discret*, *expérimenté*... Si les guides spirituels n'ont pas l'*expérience* des voies les plus sublimes de Dieu, ils ne sauront pas y diriger les âmes que Dieu y fait entrer, et ils pourront même leur faire beaucoup de mal. Souvent, en effet, dans leur ignorance des voies spirituelles, ils *imposent* aux âmes des *méthodes élémentaires* qu'ils ont trouvées dans les livres et qui sont bonnes pour les commençants; par là ils leur font perdre ces onctions si délicieusement parfumées par lesquelles l'Esprit-Saint les prépare à l'union divine. Comme toute leur doctrine ne dépasse pas ce qui peut servir à la direction des commençants, — et encore, Dieu veuille qu'il en soit ainsi! — ils ne veulent pas laisser sortir les âmes de ces premiers principes, des opérations du raisonnement et du travail de l'imagination, qui ne peuvent pas les conduire loin, quoique Dieu veuille les faire monter plus haut » (*Vive Flamme*, str. 3, vers 3, § 4).

2° « L'unique préoccupation des directeurs doit être, non pas de plier les âmes à la méthode qu'ils préfèrent et à la voie qu'ils suivent eux-mêmes, mais bien d'étudier attentivement le chemin par lequel Dieu les conduit; s'ils ne le connaissent pas, *de les laisser faire, sans les troubler* » (*ibid.*, § 9).

3° Sur les directeurs qui gênent l'action divine en poussant aux connaissances distinctes :

« Bien que ce préjudice dépasse toute expression, il est cependant si commun, qu'à peine trouve-t-on un directeur qui n'y jette pas les âmes dont Dieu s'empare par cette sorte de recueillement, pour les élever à la contemplation surnaturelle » (*ibid.*, § 8).

§ 2. — Sur la douceur que doit montrer le directeur.

20. — S[te] J. de Chantal. Elle parle des supérieurs, mais ses remarques s'étendent aux directeurs. Les raisons sont les mêmes.

1° « Plus je vais, et plus je trouve que la *douceur* est requise pour entrer et se maintenir dans les cœurs, et pour leur faire faire leur devoir *sans tyrannie*. Car enfin, nos sœurs sont les brebis de Notre-Seigneur ; il vous est permis, en les conduisant, de les toucher de la houlette, mais non de les *écraser ;* cela n'appartient qu'au Maître, etc. » (*Conseils à une supérieure*. Édition Plon, t. III, p. 328).

2° « Notre bienheureux Père disait qu'il faut écouter les peines et objections des sœurs avec patience... Croyez, disait ce bienheureux Père, que les supérieures font une grande charité de donner le temps aux sœurs de leur dire tout ce qui leur fait de la peine, *sans les presser ni témoigner aucun ennui* de leurs longueurs, quoique ce ne soit quelquefois que de petites niaiseries ; car cela les soulage, et les dispose à recevoir utilement les avis qu'on leur donne ensuite. Les petites choses sont autant à charge aux faibles que les grandes peines aux grandes âmes. En un mot, vous devez, par tous les meilleurs moyens que vous pourrez, tenir vos filles fort unies à vous, mais d'une union qui soit de pure charité, et *non d'un amour humain* qui s'attache. Que s'il arrive à quelqu'un de le faire, vous la devez *insensiblement* porter au dénuement et à l'estime du bonheur de l'âme, qui ne dépend que de Dieu. Car de penser guérir de tels maux par *des froideurs ou des repoussements,* cela les pourrait porter à des aversions et des inquiétudes qui seraient suivies de quelque détraquement, surtout dans les esprits faibles.

Ayez un « amour général envers toutes, les aimant également, sans qu'il paraisse aucune particularité ; car je vous dis que si une fille n'a pas la très haute perfection, quelque bonne qu'elle soit au-dessous de cela, elle ne vivra point contente, *si elle ne croit pas que sa supérieure l'aime* et l'a en bonne estime » (*ibid.*, pp. 327, 328).

« Lorsque vous faites des corrections,... *il faut éviter les paroles aigres et dures,* qui ne font qu'offenser le cœur, le dépiter, le ralentir à la pratique des vertus, et le refroidir en la confiance et en l'estime qu'elles doivent avoir de leur supérieure. Notre bienheureux Père disait qu'une supérieure ne doit *jamais s'étonner ni se troubler* d'aucun défaut qui puisse se commettre dans sa maison par le général [l'ensemble] des sœurs, ni par les particulières ; qu'*elle doit les regarder et les souffrir doucement,* et y apporter *en esprit de repos* les remèdes qui lui seront possibles ; qu'*elle ne doit pas* non plus *épouvanter* celles qui les font, mais qu'il faut avec une suave charité les amener à la connaissance de leurs chutes, pour leur en faire tirer profit. Croyez-moi, ne nous rendons point... si sensibles aux manquements des sœurs et à ne vouloir point souffrir parmi nous les esprits fâcheux et de mauvaise humeur. Quand ils sont liés par les vœux solennels, le plus court est de les supporter doucement. Car nous aurons beau faire, il se trouvera toujours dans les communautés, quelque petites qu'elles soient, des

esprits qui donneront de la peine aux autres. Dieu permet cela pour exercer la vertu de la supérieure et des sœurs » (*ibid.*, p. 328).

... « Il ne faut non plus témoigner... aucun désespoir de leur amendement, oh non, jamais; cela les abattrait et arrêterait tout à fait (*ibid.*, p. 332).

... « Vivez et conversez avec chacune, en sorte que toutes pensent en particulier que c'est elle que vous aimez le mieux » (*ibid.*, p. 333).

21. — La Vble Mère Barat. Lorsqu'elle fonda avec le P. Varin la Société des Dames du Sacré-Cœur, le Père lui donna « cette maxime qui fut constamment celle de son gouvernement » : « Fermeté dans son temps, *dureté jamais;* douceur et charité toujours ». Il lui traça en même temps cette ligne de conduite : « Il faut dans la réforme plus de patience que d'ardeur, plus de prudence que de zèle. Il faut *aller doucement* et gagner les cœurs; le reste vient ensuite et en détail, sans clameur et sans bruit ». (*Histoire* de la Mère, par Mgr Baunard, l. II, ch. I).

CHAPITRE XXVII

SUR LE QUIÉTISME

§ 1. — Coup d'œil d'ensemble.

1. — Définition. Le quiétisme (du mot *quies,* repos) est une erreur qui consiste à se guider par cette maxime : Tout notre travail, pour arriver à la perfection, consiste à supprimer *le plus possible* nos actes. L'idéal de la sainteté consiste ainsi dans le *minimum d'action personnelle.*

2. — Le prétexte principal de cette suppression, c'est de laisser agir Dieu, d'être docile à la grâce. Mais il y a là une exagération. Ce qui fait obstacle à la grâce, ce n'est pas notre activité elle-même; elle est au contraire nécessaire, car Dieu ne veut pas agir seul, mais seulement *aider* notre action. L'obstacle, c'est le trop ou le trop peu d'activité.

Il y a une grande différence entre cette maxime : Supprimez tous vos actes; ou celle-ci, qui est orthodoxe : Supprimez ce qu'il y a de défectueux dans vos actes.

3. — Voilà le fond du quiétisme. Mais il y a bien des **nuances** différentes entre les fauteurs de cette doctrine. La raison, c'est que tous ne se préoccupent pas d'appliquer leur principe commun aux mêmes espèces d'actes, ou qu'ils n'osent pas le faire avec la même logique.

Bien plus, certains auteurs ne sont pas toujours d'accord avec eux-mêmes. Les fausses doctrines sont facilement ondoyantes. Elles battent en retraite quand on les attaque, et oublient ensuite les restrictions qu'elles ont été contraintes d'accepter.

4. — On peut appeler **quiétistes mitigés** ceux qui, sans faire théoriquement l'apologie de l'inaction, lui sont pratiquement sympathiques. Ils ne la proclament pas comme un principe général de perfection; mais ils y poussent dans *chaque cas particulier* où l'activité serait nécessaire. Autour de toute erreur doctrinale, il y a aussi ce qu'on appelle son esprit. C'est comme un diminutif, mais très agissant, formé de ses tendances instinctives et de ses préjugés. Ce ne sont plus des faussetés formulées, au moins d'une manière générale, mais quelque chose d'insaisissable, une atmosphère malsaine que l'on respire, au lieu de boire une coupe de poison. Telle est l'erreur mitigée. A la longue, elle a sur la conduite à peu près les mêmes effets que l'erreur explicite.

5. — **Historique.** On fait généralement remonter ces doctrines à la fin du XIIIe siècle. Des sectes de faux dévots, appelés *frères du libre esprit*, ou *bégards* (1) se répandirent en Italie, en France, en Allemagne et en Bohême. Ils furent condamnés en 1311, au concile général de Vienne (voir l'*Enchiridion* de Denzinger); mais ils subsistaient encore au XVe siècle. Ils enseignaient que les parfaits n'avaient plus besoin de prier, de faire de bonnes œuvres, ni de s'astreindre à aucune loi. Tout cela, suivant eux, nuisait à la liberté des enfants de Dieu et « les aurait privés de la pureté et élévation de leur contemplation » (Prop. 8).

En 1329, Jean XXII condamna des propositions de maître Eckart, de Cologne. Peu après, le quiétisme fut combattu par Ruysbroeck et Tauler, qui le décrivent nettement (voir aux citations, **48**).

En 1575, des fanatiques prirent, en Andalousie, le nom d'*illuminés*. L'Inquisition espagnole parvint presque à étouffer cette secte, qui reparut quelque temps en 1623. Plusieurs des trente-cinq propositions de ces hérétiques sont quiétistes, avec cette nuance qu'au lieu d'exagérer les avantages directs de l'inaction, ils exagèrent ceux de l'oraison mentale; mais les conclusions sont les mêmes. « Par l'oraison mentale on remplit tous les devoirs » (Prop. 1). Elle dispense de tout autre exercice spirituel, des actes des vertus distinctes et des commandements de Dieu. Par elle on

(1) On n'est pas d'accord sur l'étymologie de ce mot, ni de ses anciens synonymes, *béguins*, *béguines*. Les uns les font venir du vieux mot allemand *beggen*, prier avec importunité ou mendier; d'autres, du nom de Lambert le Bègue, prêtre liégeois qui fonda des *béguinages* à la fin du XIIe siècle. D'autres enfin s'appuient sur ce fait qu'on appelait béguins (en italien *bizochi* ou besaciers) les fraticelles condamnés en 1300; ainsi le mot signifierait mendiants.

devient impeccable; on peut céder à ses passions, qui deviennent chose indifférente. Les mêmes idées se trouvaient déjà dans les huit propositions des Bégards, condamnées en 1311, avec cette différence qu'ils parlent à peine de l'oraison mentale (Prop. 8), mais seulement de « la perfection spirituelle ».

Le P. Balthasar Alvarez publia une réfutation des Illuminés d'Andalousie. On la trouve dans sa *Vie* par le V[ble] Louis du Pont, ch. XXXIII.

Enfin, au XVII[e] siècle, le quiétisme passe d'Espagne en Italie et en France. En 1635, le R. P. Joseph du Tremblay, capucin, obtient de son ami, le cardinal de Richelieu, qu'on enferme à la Bastille trois moines indignes, qui faisaient des milliers d'adeptes à la nouvelle doctrine. Celle-ci se répand beaucoup pendant la dernière moitié du XVII[e] siècle, en même temps qu'elle devient plus précise et plus générale. Le Saint-Siège est obligé d'intervenir, de condamner plus de quatre-vingts ouvrages à partir de 1687 (pour quelques-uns, voir plus loin à la *bibliographie*). La série se termine par la condamnation des *Maximes des Saints* de Fénelon (1699).

Il est probable que cette grande éclosion d'idées quiétistes, au XVII[e] siècle, provient en partie d'un principe protestant, à savoir que, depuis le péché d'Adam, la nature humaine est foncièrement, *totalement* mauvaise (1). Ainsi il n'y aurait pas à distinguer entre la bonne et la mauvaise nature; tout serait mauvais. La grâce n'aurait donc pas pour effet de *compléter*, d'*élever* la nature, car cela supposerait qu'il lui reste quelque chose de bon; mais de la détruire. Un tel principe est contraire à l'enseignement de l'Église. Les quiétistes du XVII[e] siècle ne le formulèrent pas explicitement, moins hardis en cela que les jansénistes; mais, à cette époque, le protestantisme l'avait vulgarisé; il était dans l'air. Les quiétistes subirent au moins inconsciemment cette tendance pessimiste. Ils se contentèrent de l'atténuer, en disant, non pas que l'opération

(1) Propositions de Luther, condamnées par Léon X en 1516 : « Le juste pèche dans toute bonne œuvre » (Prop. 31); — « Toute bonne œuvre, faite avec perfection, est un péché véniel » (Prop. 32); — « Depuis le péché originel, le libre arbitre n'est qu'un vain mot; même quand il fait tout son possible, il produit un péché mortel » (Prop. 36).

En 1619, S[t] François de Sales combattait un préjugé rigoriste assez semblable dans l'esprit de la Mère Angélique Arnauld (lettre du 25 mai, édition Migne). Elle se figurait que les inclinations qui nous sont agréables déplaisent toutes à Dieu. Elle ne se laissa pas persuader.

de l'homme est toujours un péché, mais du moins qu'elle est toujours un obstacle à l'opération de Dieu, et dès lors à la perfection.

6. — Habileté des quiétistes. Pour répandre leurs erreurs, beaucoup de novateurs ont eu soin de laisser croire qu'ils s'en tenaient à la doctrine des saints, mais à leur doctrine *mieux comprise* qu'elle ne l'est chez le vulgaire. Les loups ont toujours besoin de se couvrir de peaux de brebis. Mme Guyon surtout s'est montrée, sous ce rapport, d'une habileté incomparable. Peut-être n'en avait-elle pas conscience; peut-être son jugement était-il tellement faux, qu'elle ne s'apercevait pas de ses falsifications. Mais alors il faut avouer qu'elle était servie par un instinct merveilleux qui l'empêchait d'aller trop loin. Elle ne justifiait ses idées qu'en se servant des mots les plus en honneur dans l'Église : l'*abnégation*, et tous ses synonymes : *renoncement, détachement, mortification, amour de la croix, mort à soi-même, destruction de l'amour-propre* (qu'elle appelait la *propriété*), etc. Elle a composé un dictionnaire en deux volumes, où elle explique les termes des auteurs ascétiques et mystiques. Mais tous sont entendus à la manière quiétiste.

Les initiés avaient la clef de ce changement de signification. Ainsi *abnégation* et ses synonymes ne signifiaient plus seulement destruction des vices, mais de toutes sortes d'actes, y compris ceux des vertus. C'était la renonciation non seulement aux actions mauvaises, mais à toute opération. Le mot *amour-propre* ne désignait plus seulement l'amour *déréglé* de soi-même, mais *tout* amour de soi-même, y compris celui qui nous fait désirer le bonheur éternel. *Laisser faire Dieu* voulait dire laisser *tout* faire à Dieu.

La plupart des lecteurs n'y voyaient pas si loin. Ils comprenaient les mots dans le sens ancien et s'écriaient : Quelle doctrine céleste, quel admirable détachement!

Les uns se rangeaient à ces idées par un amour sincère de l'abnégation (1), et par réaction contre le relâchement qui, sous

(1) C'est ainsi que l'austère Mme de Maintenon fut gagnée pendant quelque temps. Dans une de ses lettres, elle dit du *Moyen court*, composé par Mme Guyon : « Je l'ai lu au roi, qui me dit que c'étaient des rêveries. Il n'est pas encore assez avancé dans la piété pour goûter cette perfection » (Guerrier, p. 186). Il est heureux que le roi ait résisté; il empêcha ensuite l'erreur de se répandre.

Louis XIV, préparait le triste XVIIIe siècle. D'autres goûtaient cette austérité par mode, parce que les jansénistes l'avaient rendue de bon ton dans les salons. D'autres, sans doute, par pure hypocrisie, pour jouer la comédie de la sainteté. Quand des esprits plus clairvoyants, comme Bossuet, se montraient revêches, Mme Guyon en restait stupéfaite; elle ne parlait, disait-elle, que le langage de l'Évangile et des saints; elle n'avait que leurs maximes! — Oui, mais l'interprétation était exagérée.

Elle avait soin aussi de ne donner à son oraison que des noms approuvés : *contemplation acquise, oraison de simple regard;* mais le degré idéal de ces états était qu'il n'y eût plus d'actes d'aucune sorte; ce simple regard était si simple, qu'il n'y avait plus de regard du tout. Elle parlait de *déification,* comme les vrais mystiques; mais pour elle, c'était le remplacement *total* de l'homme par Dieu.

Tout cela était si bien enveloppé, son esprit embrouillé ou sa finesse naturelle jetaient tellement d'obscurité dans les discussions, que les plus habiles docteurs, comme Bossuet, ne pouvaient en venir à bout. Elle concédait tout et ne concédait rien.

Comme exemple de la manière ondoyante dont elle exposait ces idées, qu'on lise le chapitre XV du *Moyen court.* Pour fixer dans quelle mesure il faut s'examiner avant de se confesser, elle se sert alternativement d'expressions contradictoires. Ici elle déclare que Dieu se charge de tout; là, qu'il faut cependant faire quelques petits efforts de nous-mêmes. Quand les auteurs se contredisent ainsi sans s'en apercevoir, il est très difficile de les convaincre d'erreur. A chaque phrase que vous blâmez, ils en opposent une autre conforme à vos idées.

7. — Les quiétistes ont souvent prétendu appuyer leur fausse doctrine sur les **mystiques**. Mais ils supprimaient les sages restrictions que ceux-ci énonçaient en conseillant le repos dans l'oraison. Quand les mystiques disaient : Abstenez-vous de vous exciter à certains actes, 1° ils ne s'adressaient pas à tous les chrétiens. Ils supposaient qu'on était dans l'état mystique; 2° par là même ils admettaient qu'on ne se mettait pas de soi-même dans l'immobilité, mais qu'on la subissait; en un mot, que la ligature gênait pour la production de certains actes (ch. XIV, § 4); 3° ils n'attribuaient pas les heureux effets de l'état mystique à l'immobilité, qui est par elle-même une chose indifférente, mais à la

possession mystérieuse de Dieu, qui est le fond essentiel de cette oraison. Or cette possession ne dépend en rien de notre industrie. Les quiétistes prétendaient s'en passer, mais de la sorte ils se séparaient des mystiques, et admettaient un principe nouveau qu'on pourrait résumer ainsi : « Par le seul fait que vous videz un verre, l'air ambiant le remplit. De même *cessez d'agir; tout de suite Dieu agira.* C'est vous qui arrêtez son action, par votre activité ridicule. Vous remplissez le verre, au lieu de le vider. Faites place à Dieu! » — Non les choses se passent autrement. Dieu n'entend pas nous remplacer, comme l'air remplace l'eau du verre. Il veut que nous travaillions avec lui. La comparaison n'est vraie que pour les péchés et les vices.

§ 2. — Quelques points de doctrines quiétistes.

8. — L'attente de la motion divine. Nous avons vu que l'idéal du quiétiste est de montrer le minimum d'activité. Cependant il est obligé de reconnaître que, dans une foule de cas, il est nécessaire d'agir. Quelle règle générale va-t-il admettre pour décider, dans chaque cas particulier, s'il faut agir ou non?

Voici le principe qui se dégage des livres de la secte : Étant donné qu'on ait à prendre une détermination pratique, *on agira uniquement quand on y sera poussé par Dieu.* Tant que le Saint-Esprit n'aura pas mis l'âme en mouvement, elle attendra sans rien faire.

C'est ce que Bossuet appelle « une attente oisive de la grâce jusqu'à ce qu'elle se déclare » (*Préface sur l'instruction pastorale,* ch. LVIII; édition Lachat; t. XIX, p. 223). Il dépeint ainsi la fin que se proposent les quiétistes : se mettre dans « un état où l'on ne fait rien que d'*attendre* à chaque moment que Dieu nous remue » (*États d'oraison,* l. VII, n° 28). Parlant des *Maximes des saints,* il dit encore : « Dans tout le livre, on accoutume les âmes à agir par *impulsion* dans tout un état, c'est-à-dire par fantaisie et impression fanatique » (*Préface* citée, ch. LX). Voir d'autres citations, **52**).

9. — Pour certains quiétistes, tels que Mme Guyon, l'idéal est qu'on ne délibère pas, et qu'ainsi l'action se fasse **automatiquement**. Voir les citations (**21**, 7°, **27**, 2°). Ils sont logiques;

car *sentir* l'action divine, c'est faire un acte, qui, d'après eux, n'est pas divin. C'est donc un reste d'imperfection. Un pantin qui sentirait qu'on tire ses ficelles n'aurait pas le maximum de passivité, de dépendance par rapport à l'opérateur. Celui-ci ne ferait pas tout. Cependant on serait déjà là en bonne voie.

10. — La plupart des quiétistes sont plus modérés. Ils supposent qu'on n'agit pas à l'aveugle, qu'on sait ce qu'on fait. Ce qu'ils attendent donc, c'est la **motion sentie,** car ils admettent que l'on connaît l'action divine, ce qui revient à la sentir.

Mais on voit qu'une telle doctrine est fort différente de celle qui était universellement appliquée dans l'Église pendant des siècles. On ne se fatiguera plus à examiner si l'action proposée est bonne en soi, utile et opportune. La question se réduira à savoir si on sent une impulsion, et si on croit sentir qu'elle est divine.

De la sorte, en effet, l'action de l'homme sera réduite à peu près au minimum.

Notons bien que si les novateurs s'étaient contentés de dire que, lorsqu'il y a une impulsion divine, il faut la suivre (en se défiant toutefois des contrefaçons), ils auraient été d'accord avec tous les auteurs orthodoxes. Mais ils vont plus loin : ils ordonnent de rester immobiles tant qu'on ne ressent pas cette impulsion.

11. — Absurdité de ce principe. 1° Les quiétistes oublient, et certains d'entre eux rejettent, une restriction essentielle, c'est qu'il ne faut pas appliquer leur principe aux actions qui sont de précepte. Ainsi, je suis tenu d'assister à la messe le dimanche. Je n'ai pas le droit d'attendre, pour me mettre en mouvement, que j'aie reçu une motion divine. Il faut en dire autant de l'obligation de produire de temps en temps des actes de foi, d'espérance et de charité.

De même encore, avant de me confesser, j'ai l'obligation d'examiner ma conscience. Je tenterais Dieu si je prétendais que soudain il me fera souvenir de mes péchés, au moment où je commencerai mon accusation. Mme Guyon n'était pas de cet avis (1); elle voulait qu'on se maintînt tranquille sans réfléchir.

(1) Elle avait pleine confiance dans le succès de sa méthode. Ses adeptes n'avaient qu'à « *s'exposer* devant Dieu, qui *ne manquera pas* de les éclairer et de leur faire connaître la nature de leurs fautes... Lorsque nous demeurons *exposés* aux yeux

12. — Il y a un précepte que plusieurs quiétistes sacrifiaient à leur doctrine, c'est celui de résister aux **tentations**. Pour eux, cette résistance est une imperfection, si on ne sent pas de motion, puisque c'est *agir* de soi-même et s'opposer à un état soi-disant voulu par Dieu. Au contraire, leur céder est un admirable exemple d'abandon. Avec ces principes, on pouvait commettre tous les crimes. La plupart des quiétistes n'osaient pas proclamer cette théorie. Molinos ne reculait pas devant la pratique, ainsi que le fait voir son procès. Il était logique (Terzago, *Diss*. 2, § 2, pp. 14, 15).

13. — 2° Admettons qu'on restreigne le principe de la motion divine aux **actions non obligatoires**, ce principe entraîne encore des conséquences absurdes (1). Il consiste, dit Bossuet, « à attendre le mouvement de la grâce actuelle, indiquant le bon plaisir divin. Par suite, il n'y a plus à *consulter la prudence* pour se décider, soit à des actions de grâces, soit à de pieuses lectures, soit aux prédications, si nécessaires pourtant au milieu des dangers de la vie, soit surtout, à la pratique des vertus. Dans tous ces cas qui forment le principal de la vie chrétienne, nous sommes conduits, *non par la raison et la prudence,* mais par l'instinct et un élan soudain, ce qui mène au fanatisme » (*Mystici in tuto,* n° 141).

Ainsi, quand un malade aura besoin de vos soins, qu'un pauvre vous tendra la main, ne vous hâtez pas; vous n'avez peut-être pas la motion! attendez-la paisiblement. Il en sera de même pour mille actions quotidiennes. De l'immobilité! Et encore de l'immobilité!

Cette règle des quiétistes conduit donc à ne faire presque plus de bonnes œuvres. Si on en fait, ce sera en exigeant de Dieu

de Dieu [dans l'immobilité voulue], ce divin soleil fait voir jusqu'aux moindres atomes » (*Moyen court*, ch. xv, n° 1). Après cette affirmation gratuite, démentie par l'expérience, elle la contredit elle-même en avouant que l'âme « s'étonnera [de voir] qu'elle oubliera ses défauts et aura peine à s'en souvenir ». Mais « il ne faut point qu'elle s'en fasse aucune peine ». L'auteur nous en donne une raison étrange, à savoir que « cet oubli est une marque de la purification de la faute » (*ibid.*, n° 4). D'où il suit que les péchés sont pardonnés par le seul fait qu'on ne s'en souvient plus!

On est effrayé quand on voit qu'au xviie siècle, tant de sottises ont pu être admises et admirées par des théologiens et des gens d'esprit. Plus tard ne s'étonnera-t-on pas aussi de certains de nos engouements?

(1) Voir une réfutation pétillante d'esprit dans les *Dialogues* de La Bruyère; notamment les dialogues 1 et 4.

une série d'inspirations, très voisines d'une révélation. C'est contraire à l'ordre de la Providence. La vraie règle, c'est de faire ce qu'enseigne la loi divine, l'esprit de l'évangile, la prudence chrétienne. S'il y a une inspiration, c'est un simple surcroît qui nous est accordé.

Cette règle serait peut-être acceptable, si Dieu ne nous donnait pas la grâce chaque fois qu'une bonne œuvre se présente, ou s'il la différait. On pourrait dire : « J'ignore si cet acte est fait sous l'impulsion de la grâce, et par suite s'il est méritoire. Je préfère attendre ». Mais c'est imaginer là une hypothèse contraire à l'enseignement de l'Église. Dieu nous offre toujours la grâce pour faire le bien. La grâce n'arrive jamais après coup; elle est simultanée avec la pensée de l'acte à faire (1). Notre initiative n'est qu'apparente.

Parfois les quiétistes ont essayé d'atténuer leur principe pour en diminuer l'absurdité. Ils ont dit, par exemple avec Fénelon : ce que nous repoussons, ce sont uniquement les efforts naturels. Mais Bossuet lui répondait : « Nous vous blâmons de ce que, sous prétexte de détruire les efforts naturels, vous détruisez du même coup tous les efforts. Car ceux qui sont naturels ne peuvent pas être distingués des autres. » (*Mystici in tuto*, n° 139).

14. — Certains auteurs modernes ont gardé quelque chose de la doctrine précédente, en donnant trop d'importance à l'**attrait**. Ils semblent en faire la *règle générale et unique* de la conduite, au lieu d'y voir un secours, excellent sans doute, mais qui n'est pas le seul. La vie se composerait ainsi, non d'élections, mais de vocations manifestes; par là on donne la peur de l'initiative.

15. — Idées des quiétistes sur les **désirs et demandes**. Ils étaient obligés de voir là des imperfections, même s'il s'agissait d'un bien surnaturel, puisque ce sont des actes. La grande vertu, c'était la conformité à la volonté divine, l'*abandon*, mais exagéré au point de se réduire à une expectative inerte. Il semble qu'on prenne pour devise : « Ne t'aides pas; le ciel t'aidera ».

(1) Des auteurs orthodoxes disent, il est vrai, qu'il ne faut pas devancer la grâce ou l'appel de Dieu. C'est là une phrase équivoque, qui veut dire simplement : dans les affaires importantes, telles que le choix d'un état de vie, ne précipitez rien; examinez, priez, consultez.

De la sorte, les *désirs* et l'*abandon* étaient faussement considérés comme deux dispositions incompatibles entre elles ; Molinos le prétendait, dans la Proposition 14e, qui a été condamnée (1).

La vérité est que l'*abandon* filial se concilie très bien avec les *désirs* et les demandes. Notre-Seigneur manifesta à la fois ces deux espèces de dispositions au Jardin des Oliviers. Il supplie son Père d'éloigner le calice, et ajoute de suite qu'il se soumet pleinement à sa décision.

De même, dans une famille, l'enfant le plus soumis à son père ne craint pas de lui exprimer des désirs ; à plus forte raison, une épouse agit de la même manière avec son époux. N'allons pas concevoir Dieu comme un roi jaloux, intraitable, maussade, qui ne peut supporter aucune initiative, qui veut nous réduire à l'obéissance muette des esclaves. Il a voulu que nous soyons ses fils, ses amis. Il est l'époux de nos âmes. Que de personnes nous éloignons de Dieu, par étroitesse d'idées, en ne le montrant pas tel qu'il est !

Il pousse la condescendance jusqu'à laisser beaucoup d'actes à notre choix ; quelquefois la vocation elle-même n'est que proposée. Notre-Seigneur, parlant de la vie parfaite au jeune homme de l'Évangile, lui dit : « *Si tu veux* être parfait, etc. ». Il ne lui imposait pas d'obligation.

16. — Mais, objectaient les quiétistes, S[t] **François de Sales** a résumé toute la perfection dans cette maxime : « Ne rien désirer, ne rien refuser ».

Cette maxime se trouve, en effet, dans le dernier et dans le sixième des *Entretiens spirituels* de S[t] François de Sales, mais avec des restrictions que les livres de piété oublient souvent de rappeler. Sans quoi, le saint eût enseigné une proposition contraire au précepte de la prière, et condamnée. Il déclare qu'il parle seulement « des choses de la terre », de ce qui n'est pas utile à notre sanctification. Il ne fait donc que répéter la doctrine de tous les temps sur le détachement, comme le dit Bossuet (*États d'oraison,*

(1) Voici le texte : « Lorsque l'homme est *résigné à la volonté divine,* il ne doit *rien demander* à Dieu ; car *demander est une imperfection.* C'est un acte de volonté propre ; c'est vouloir que la volonté divine se conforme à la nôtre, et non la nôtre à la volonté divine. Le mot de l'Évangile : Demandez et vous recevrez, *n'a pas été dit pour les âmes intérieures,* lesquelles ne veulent pas avoir de volonté. Bien plus, ces âmes sont arrivées au point de ne pouvoir demander à Dieu *quoi que ce soit* ». — M[gr] Terzago qualifie cette Proposition de « téméraire, scandaleuse, impie, blasphématoire, erronée et hérétique » (*Théol. historico-mystica,* pp. 91 et 13).

tr. I, l. VIII, n° 1). L'exagération des quiétistes a consisté à faire de cette maxime un principe universel.

De plus, Bossuet fait remarquer que, lorsque S[t] François de Sales semble condamner certains désirs, il veut seulement les calmer assez pour que l'âme se maintienne dans la paix : « autre chose est de se dépouiller du soin, de l'*inquiétude*, du *trouble,* autre chose de se dépouiller du désir » (*ibid.,* l. IX, n° 8).

17. — Les idées de quiétistes sur **l'oraison mentale** ont été déjà exposées (ch. IV, **10**). En vertu de leur théorie sur les actes, ils n'en admettent qu'une espèce comme parfaite, celle où il y a le moins d'actes possible.

Ils l'appellent *contemplation acquise* (1), voulant indiquer par là qu'on peut *acquérir* cet état par sa propre industrie. D'après eux, elle doit se réduire à l'idée très confuse de Dieu présent partout, sans songer à aucun autre attribut divin; sans quoi, disent-ils, il y aurait trop d'actes différents. D'ailleurs, ajoutent-ils sans aucune preuve, c'est là un *acte éminent,* c'est-à-dire comprenant avec plus de perfection tous ceux que l'on pourrait faire. (Bossuet, *Instruct. sur les États d'or.*, l. III, n° 3. — La Bruyère, dial. 2).

Puis, autant que possible, ce doit être plutôt un acte prolongé qu'une réitération d'actes; toujours pour arriver au minimum d'activité. Malaval pense montrer beaucoup de condescendance pour ses disciples en leur permettant de réitérer leur acte pendant les trois ou quatre premiers jours qu'ils consacreront à l'oraison mentale, « afin que vous ayez dans ce commencement quelque chose de quoi vous appuyer... Je ne demande pas que du premier coup vous vous élanciez en pleine mer » (part. I, n° 14).

18. — En vertu des mêmes principes, les quiétistes détournaient des **oraisons vocales,** de la récitation de l'office ou du chapelet; au lieu de dire sagement comme l'Église : Ne vous contentez pas d'une récitation purement matérielle; animez-la par l'esprit intérieur. Quelques-uns ajoutaient que les « parfaits » pouvaient se dispenser des pénitences corporelles, mêmes obligatoires, telles

(1) Ils l'appelaient aussi oraison de *pure foi*, et oraison *passive*. Ce dernier nom était très inexact, car ils semblaient ainsi confondre cette oraison avec la contemplation infuse, que pourtant ils en distinguaient fort bien (Molinos, Prop. 23; M[me] Guyon, *Moyen court*, ch. XV). Mais par ce terme exagéré, ils voulaient insinuer leur idée erronée que, dans cet état, l'homme ne fait rien; c'est Dieu qui fait tout.

que l'abstinence et le jeûne. La contemplation remplaçait tout.

19. — Les **pratiques extérieures** de dévotion étaient de même condamnées par beaucoup de quiétistes : signe de la croix, lectures spirituelles, sermons, invocation des saints, honneurs rendus aux saintes images, et aussi les vœux de religion.

20. — **La manie des exclusions** se retrouve ainsi dans plusieurs fausses doctrines. Au lieu de dire avec modération : Telle pratique est bonne, du moins dans certains cas, on fulmine contre les méthodes rivales. Qu'il s'agisse d'oraison ou d'actions quelconques, on ne conçoit qu'une seule voie, hors de laquelle il n'y a pas de salut. L'un exalte tellement la docilité au Saint-Esprit qu'il rejette pratiquement toute tradition et méthode. Un autre au contraire ne rêve que d'emprisonner dans des méthodes, sans admettre une action directe du Saint-Esprit. Un troisième n'admet que tel ou tel motif pour nos actions. D'autres découvrent une spiritualité dite moderne, qui exalte la voie unitive, en faisant fi des voies purgative et illuminative; on veut s'adonner aux exercices de l'amour divin, sans pratiquer d'abord ou en même temps ceux qui font lutter contre les défauts et pour l'acquisition douloureuse des vertus solides. On rejette comme une vieillerie ce qu'on appelle la spiritualité de combat, qui est bien moins agréable. On cherche à élever le faîte de l'édifice, sans ses bases nécessaires, mais moins brillantes. Avec ces exclusions, on fait de l'ascétisme en l'air.

21. — **Résumé.** Revenons aux quiétistes. Pendant que la *vie parfaite* se réduisait à un exercice unique, le repos dans l'abandon, l'*oraison parfaite* correspondait à la même simplification. C'était vraiment ingénieux.

Remarquons que cette perfection et cette oraison ne différaient plus de celles des bouddhistes. Tout le travail de ces derniers est d'arriver au néant sous le nom de nirvana. De sorte que, par le long détour du christianisme, on revenait à une des plus grandes erreurs historiques, celle qui depuis tant de siècles a envahi l'Asie orientale.

22. — Conséquence. Ces **méthodes** paraissaient si **faciles**, si simples aux quiétistes, qu'ils les déclaraient à la portée de toutes les bonnes volontés et voulaient les prêcher à tout le monde indistinctement, même aux enfants et aux laboureurs (*Moyen court*, ch. XXIII, n° 1). Le P. Lacombe assurait qu'on doit expliquer cette

oraison aux enfants de quatre ans (Bossuet; *États d'oraison*, l. VII, n° 28).

23. — Fausses doctrines de **Fénelon.** On est convenu de les englober toutes sous la désignation générale de quiétisme. On simplifie ainsi aux dépens de l'exactitude. Les idées principales de l'archevêque de Cambrai se réduisent à deux. La première, en effet, est quiétiste, c'est l'attente de la motion divine (Voir ci-dessus, **8**, le jugement de Bossuet). L'autre est d'un genre tout différent : l'idée exagérée de la charité parfaite, du « pur amour ». Pour lui, cet amour exclut la crainte, l'espérance et tout intérêt propre (Prop. 1, 2, 4, 5, 6, etc.). La perfection exige qu'on agisse *uniquement* par amour désintéressé. Le désintéressement doit être porté jusqu'à l'indifférence pour le salut éternel (Prop. 7, 8, 10, 12). Cette partie du système de Fénelon diffère de l'immobilité des quiétistes. C'est un autre genre d'exclusion : on exclut, non l'action, mais certains motifs surnaturels d'action.

Les âmes généreuses peuvent y être portées et elles doivent s'en défier. Elles croient sacrifier à « l'amour-propre » si elles se complaisent dans la pensée du paradis et même si elles s'occupent de la correction de leurs défauts. Il n'y a rien de trop raffiné pour elles en fait d'amour divin. Ces doctrines sont condamnées. Chez celui qui vise à la perfection, *l'amour doit être prédominant*, cela est vrai, mais *il ne doit pas être seul.* S[t] Ignace avait bien compris cette double vérité, quand il écrivait dans ses Règles : « Que tous aient soin d'avoir une intention droite, non seulement quant au genre de vie qu'ils ont embrassé, mais aussi dans toutes leurs actions particulières, s'y proposant toujours avec sincérité de rendre service et de plaire à la Bonté divine, *pour l'amour d'elle-même,* et en considération de la charité et des *grands bienfaits* dont elle nous a prévenus, plutôt que par la *crainte* des peines ou l'*espérance* des récompenses, *quoiqu'ils doivent s'aider aussi de ces derniers motifs* ». Voir encore la dernière de ses Règles « *Ad sentiendum in Ecclesia* ».

L'amour est comme une mélodie qui doit chanter dans notre âme; mais une mélodie a besoin d'un accompagnement. Ce seront les sentiments de crainte et d'espérance. Ces trois notes ne se font pas la guerre; elles donnent, non une pénible dissonance, mais un accord parfait.

Un des inconvénients pratiques de la doctrine de Fénelon pour

les âmes avides de perfection, c'est qu'elle les porte à raffiner sur les motifs de leurs actions, à s'analyser sans cesse pour voir si ces motifs sont assez élevés. C'est le moyen d'aboutir au trouble et au scrupule. Quand ainsi on veut examiner tout au microscope, on découvre des microbes dans l'eau la plus limpide.

24. — Au sujet du pur amour, il y a une question qu'il ne faut pas confondre avec la précédente. Nous avons dit que l'amour désintéressé *n'exclut pas* d'autres motifs qui sont intéressés ; tous ces sentiments peuvent être simultanés et doivent l'être habituellement. Mais on peut se demander si, quoique réunis, ils sont réellement indépendants les uns des autres ; en un mot l'**amour désintéressé** l'est-il seulement en apparence ? Renferme-t-il toujours, quoique à l'état caché, un certain amour de soi-même ? Dans le cas de l'affirmative, son nom lui viendrait seulement de ce qu'il contient un *minimum d'intérêt propre* et qui n'apparaît pas à première vue ?

Cette question est controversée. En faveur de l'affirmative, on peut invoquer les faits de l'ordre naturel qui, de tout temps, ont été regardés comme des actes d'amour désintéressé, par exemple, celui de l'homme qui sacrifie son temps, sa santé ou sa vie pour un ami, pour sa patrie, ou pour une idée. Si on analyse l'état d'âme de celui qui se dévoue ainsi, on aboutit à la définition suivante : L'amour appelé désintéressé consiste à mettre notre bonheur dans le bonheur d'un autre (s'il s'agit d'une idée, c'est son triomphe, qui fait notre bonheur). Il y a donc ici deux influences : l'une est le *moteur caché,* qui nous fait chercher notre bonheur ; l'autre le *motif visible,* qui est la recherche d'un bien qui nous est étranger.

S[t] Thomas admet implicitement cette manière de voir, lorsqu'il dit : « Si, par impossible, Dieu n'était pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait aucune raison de l'aimer » (2ª 2ª, q. 26, art. 13, ad 3)? Il se contenterait de l'estimer. Il dit encore : « Toute amitié renferme le désir de la possession et elle y ajoute quelque chose » (In 3, dist. 27, q. 2, a. 1, ad 1).

S[t] François de Sales développe la même doctrine : « Si, par imagination de chose impossible, il y avait une infinie bonté... avec laquelle nous ne pussions avoir aucune *union* ou *communication,* nous l'estimerions certes plus que nous-mêmes... mais à proprement parler, nous ne l'aimerions pas, puisque l'amour re-

garde l'union; et beaucoup moins pourrions-nous avoir la charité envers elle, puisque la charité est une amitié, et l'*amitié ne peut être que réciproque*, ayant pour *fondement* la communication, et pour *fin* l'union. Ce que je dis ainsi est pour certains esprits chimériques et vains, qui sur des imaginations impertinentes, roulent bien souvent des discours mélancoliques, qui les affligent grandement » (*Traité de l'amour de Dieu*, l. X, ch. x).

Commentant ce passage, le P. Massoulié se demande qui sont ces « esprits vains » dont parle le saint. Il est difficile, répond-il, de pénétrer son sens. Il est néanmoins vraisemblable qu'il entend parler de ces personnes de dévotion, qui s'étant formé une fausse idée du divin amour, et pensant aimer Dieu d'un amour désintéressé, dédaignent de produire les actes familiers de la religion, et rejettent même les consolations que Dieu leur présente, de peur, disent-elles, de se rechercher elles-mêmes. De là vient que, *ne voulant rien*, et ne recevant rien pour se soutenir et se fortifier au chemin de la vertu, elles souffrent une effroyable sécheresse, qui passe bientôt en chagrin et en mélancolie ; et là-dessus elles viennent à s'imaginer qu'elles sont dans un abandon mystique, et que Dieu les veût crucifier, au lieu que ce sont elles-mêmes *qui s'attachent obstinément à une fausse croix* » (*Traité de l'amour de Dieu* du R. P. Massoulié, part. I, ch. III).

§ 3. — Exagérations d'auteurs orthodoxes sur l'abandon.

25. — Les expressions *abandon* à la volonté divine, *laisser faire Dieu*, ont un sens très orthodoxe. Mais souvent aussi elles ont été mal comprises; nous l'avons constaté précédemment. L'**exagération** consiste à croire que l'*abandon doit exclure le désir* (**15**) et l'effort personnel; et que *laisser faire Dieu* signifie laisser *tout* faire à Dieu, ne plus s'occuper de rien, et non pas : acceptez les maux que vous ne pouvez empêcher.

Les personnes dévotes goûtent souvent ces exagérations, soit parce que ces tendances au dépouillement répondent à leur immense besoin de générosité, soit parce qu'on leur présente ce genre de vertu comme le moyen rapide d'arriver à la perfection, soit enfin parce que, découragées à la vue de leur misère persis-

tante, elles voient dans l'abandon outré le seul moyen de se supporter ; c'est l'opium propre à calmer les désirs qui leur donnaient la fièvre.

26. — Ceux qui blâment ces dévotions mal comprises peuvent passer pour ne pas estimer la conformité à la volonté divine. C'est là un **malentendu** (1). Personne, que je sache, n'a jamais combattu une vertu aussi nécessaire, mais seulement ses exagérations qui nous viennent des quiétistes, et dont notre siècle n'est pas encore entièrement libéré.

Il est utile de faire la lumière sur ce point et de montrer que des auteurs même orthodoxes, ont souvent été cause d'une mauvaise interprétation. Ils l'ont été de deux façons : par leur silence et par des phrases inexactes.

27. — Et d'abord par leur **silence**. Il ne fallait pas laisser aux lecteurs, souvent peu instruits, le soin de deviner les correctifs. Pour interpréter les mots *abandon, laisser faire*, les âmes simples se laissent guider paresseusement par le sens usité dans l'usage courant et pour les choses de l'ordre naturel.

Or ces mots signifient alors : ne *rien faire*, n'avoir aucune initiative, aucune résistance, même permise. Exemple : on dit qu'on *s'abandonne* au chagrin, ou à ses passions, ou aux chances du hasard. On veut dire qu'on est inerte, livré aux événements, sans influer sur eux. De même, quand un homme est victime d'une injustice, ou doit subir une opération douloureuse dans le corps ou dans l'âme, on lui dit : *Laissez-vous faire*, c'est-à-dire, ne bougez pas. Dans tous ces cas on parle d'inaction. Or si ces mots éveillent de telles idées dans l'ordre naturel, il est impossible qu'il n'en soit pas de même quand on les applique à la vie spirituelle, à moins que les lecteurs ne soient mis en garde contre cette interprétation.

J'en dirai autant du mot *amour-propre*. Bien des gens, se fixant à l'étymologie, croient que cette expression s'applique à tout amour de soi-même, qui se trouve ainsi condamné en bloc. Le même motif leur fait croire que, par *volonté propre*, nous de-

(1) Bossuet lui-même était obligé de s'en défendre : « L'acte d'abandon, écrivait-il, est excellent, mais j'ai mes raisons pour vous demander la manière dont vous le faites, non par aucun doute sur vous, mais par rapport à d'autres personnes *qui le font très mal*, et de la manière qui induit à tenter Dieu » (*Lettre* du 12 août 1694 à Mme d'Albert).

vons entendre toute volonté tant soit peu conforme à nos goûts; et c'est là ce qu'on les amène à blâmer.

De très bons auteurs ne songent pas à prévenir ces malentendus. Ils peuvent dire : « Je n'ai énoncé aucune erreur. » Soit; mais ils n'ont mis aucun obstacle à des erreurs qui devaient se produire d'elles-mêmes. La longueur de leurs traités, la répétition incessante des mêmes avis rigoureux contribue aussi à insinuer le sens fâcheux. Quand pendant trois cents pages (et parfois le double), on entend redire sans cesse : « Abandonnez-vous ! Craignez votre activité propre », on finit par ne plus oser agir. On a respiré une atmosphère de chloroforme. L'auteur ne l'a pas voulu; mais l'effet est produit.

De même on force la note, sans y songer, en employant certaines comparaisons, sans correctifs. Ainsi, on vous dit que l'âme doit être comme un instrument de musique passif entre les mains de l'artiste, qui en tire, sans son assentiment, tous les airs qu'il lui plaît; ou comme les fleurs d'un jardin qu'un jardinier transporte à son gré ici ou là. Ces comparaisons sont acceptables, si on fait sentir qu'on ne doit pas les prendre à la lettre. Il ne faut pas, en les accumulant, laisser le lecteur sous l'impression fausse et rigoriste que Dieu veut nous traiter comme nous traitons les objets inanimés.

Prenons pour exemple deux petits livres modernes. L'un est *Le Vœu d'abandon*, par un Père Franciscain, édité par l'*Œuvre de St-Paul* (Paris, 6, rue Cassette, 1889). La *Revue Franciscaine*, de juin 1893, publia au sujet de ce livre une lettre adressée par le Révérendisme Père Général des Franciscains au Révérend Père Thomas, Ministre Provincial. Il ordonne « d'en empêcher la diffusion (1) et d'interdire la pratique des choses qui y sont contenues ». Et cependant il reconnaît que deux théologiens de l'Ordre, et un autre, dominicain, qui ont examiné cet opuscule « ont jugé qu'il ne contenait point d'erreurs ». Néanmoins ils l'ont trouvé « dangereux ». S'il ne formule pas d'idées inexactes, du moins il les éveille.

L'autre petit livre est *La Retraite de dix jours sur l'abandon et l'Un nécessaire*, par la R. Mère Marie de la Conception, carmélite

(1) Le livre continue pourtant à se vendre. On m'a dit que la dame qui a payé l'impression, et se regarde comme propriétaire de l'édition, n'a pas voulu se soumettre.

d'Aix (Paris, Mignard, 2[e] édition, 1897). On y trouve quarante-trois méditations et vingt lettres, toujours sur la même idée!! Sauf quelques phrases excessives, il n'y a pas là d'erreurs. Mais jamais un mot ne vient relever l'âme écrasée sous le poids de ses devoirs et approuver quelqu'une de ses aspirations. Cet opuscule, qui serait excellent s'il y avait çà et là des correctifs, est absolument déprimant. Ou arrive à attribuer tout désir à « l'amour-propre », rival de Dieu. En revanche, je suis heureux d'ajouter que j'admire fort un autre ouvrage du même auteur : *La Maîtresse des novices.* Sur le renoncement, la mise au point y est parfaite, et les analyses d'âmes y sont d'une pénétration remarquable.

En résumé, il y a des choses dont notre esprit ne voit pas bien la conciliation, par exemple, *l'abandon et l'initiative,* la prédestination et la liberté humaine, ou encore ces deux qualités demandées par l'Évangile : la prudence du serpent et la simplicité de la colombe. Si on loue, et avec insistance, une de ces choses, sans songer à faire allusion à l'autre, le lecteur sera amené à prendre pour une *exclusion* ce qui était simplement de *l'oubli* (1).

28. — Ainsi les auteurs engagent quelquefois dans l'erreur par leur silence. J'ai dit qu'ils ont de plus des **phrases vraiment exagérées.** Le P. Ramière, qui a publié le manuscrit du P. de Caussade (remanié par lui après l'avoir été au XVIII[e] siècle), l'avoue pour ce livre dans la préface de la grande édition : « Des hommes *instruits,* qui avaient été consultés *à plusieurs reprises* », avaient trouvé des passages « qui leur semblaient *inexacts* et *dangereux pour le commun des lecteurs* » (p. 8). Il a fait, ajoute-t-il, quelques retouches, mais « a laissé intacts *bien* des passages » qui étaient ainsi, « *non sans quelque motif,* taxés d'inexactitude ». Il espère que le lecteur trouvera lui-même les correctifs (p. 13).

Je veux bien qu'il en soit ainsi pour des théologiens. Sans y songer, ils corrigent et complètent mentalement certaines phrases. Aussi plus d'une fois, on en a vu louer certains livres qui depuis ont été condamnés. Ils les avaient lus à travers leurs corrections bienveillantes. Mais il s'en faut que tout le monde puisse en faire autant.

J'avoue que, quand il s'agit de la plupart des laïques, ces exagérations ont peu d'inconvénient; parce que (passez-moi cette

(1) S[t] Ignace met en garde contre ces oublis dans sa règle 14 sur l'orthodoxie, à propos de la prédestination.

expression familière) ils ne prennent que le tant pour cent de tout ce qu'on leur dit sur l'abnégation. Bien des personnes dévotes ou religieuses agissent autrement, comme je l'ai constaté. Elles veulent à tout prix se sanctifier et prennent à la lettre les règles qu'on leur donne comme nécessaires.

29. — Il y a souvent dans ce genre de livres une autre sorte d'exagération dont je n'ai pas parlé ci-dessus. Elle consiste à faire des **promesses trop belles**. On vous annonce que l'abandon est la méthode la plus simple, la plus rapide, la plus puissante (1). Bref, on semble vous garantir la sainteté en trois leçons. Cette voie serait, en effet, d'une grande simplicité si elle dispensait d'étudier distinctement et longuement les autres vertus, puis de s'y exercer toute la vie. Il y aurait économie d'intelligence et de volonté. Mais elle est surtout un artifice pour grouper ces vertus, en théorie et en pratique; c'est un point de vue pour les envisager : on trace dans sa conduite une grande ligne centrale, qui pourrait tout aussi bien être celle de l'amour divin ou de l'humilité, et à laquelle on rattache cent autres pratiques, comme l'arpenteur qui rattache à un axe arbitraire tous les points d'un vaste terrain. Mais ce n'est là qu'un progrès modeste comme simplicité et rapidité. C'est surtout de l'ordre.

A plus forte raison, il faut prémunir le lecteur contre cette illusion que l'axe central doit remplacer tout le reste; en un mot, qu'il y a, pour la pratique de la vie spirituelle, des maximes strictement universelles, dispensant de tout autre chose. Parfois, au contraire, on semble promettre qu'en disant : *Fiat*, nous aurons évité les mille difficultés quotidiennes qui empêchent notre sanctification (2). Il en serait ainsi si Dieu nous dictait ouvertement, et à chaque instant, ce qu'il demande de nous. Il suffirait alors de

(1) Il est à remarquer que plusieurs quiétistes étaient si préoccupés de cette thèse qu'ils l'indiquaient même dans le titre de leurs livres. Mme Guyon intitule son premier ouvrage : « Moyen *court* et *très facile* pour faire oraison »; Malaval : « Pratique *facile* pour élever l'âme à la contemplation »: Benoît de Canfeld : « Règle de perfection *réduisant* la vie spirituelle *à un seul point*, la volonté de Dieu ». En soi, il n'est pas mauvais de chercher à simplifier. Mais du moins faut-il réussir autrement qu'en apparence.

(2) Un des premiers ouvrages du P. Piny, O. P., porte ce titre bien caractéristique : *État du pur amour, ou conduite pour* BIENTÔT *arriver à la perfection par* LE SEUL *fiat, dit et réitéré* EN TOUTE OCCASION. Paris, 1682. Dans son traité qui a pour titre : *Le Plus parfait*, il intitule ainsi le chapitre V : *Que la voie d'abandon à la divine volonté est de toutes les voies intérieures la plus sûre et la moins sujette à l'illusion.* L'histoire du quiétisme a montré, peu d'années après, ce qu'il fallait penser de cette promesse.

répondre comme Marie : « *Fiat mihi secundum verbum tuum* ». Mais, dans les décisions à prendre, ce n'est point là le cas normal. Il faut se passer de révélation directe, peser le pour et le contre. Le *fiat*, le *laisser faire Dieu* ne suffisent plus (1). S'en contenter, c'est renverser le plan divin, et dès lors manquer de conformité à la volonté de Dieu. Il faut le conserver seulement comme disposition générale par rapport à certains événements.

Ce qui précède montre que, quand l'on concentre trop exclusivement ses pensées sur une seule vertu, on est très exposé à forcer la note comme théorie et comme pratique. Pour préserver cette vertu de tout excès, pour l'équilibrer, il faut faire appel à d'autres principes et tout combiner avec prudence. Les quiétistes étaient préoccupés, mais exclusivement, de la soumission à l'action divine; ils ont abouti à l'inertie. De même, la Mère Angélique Arnauld s'éprit soudain de régularité et de mortification, mais elle ne sut pas comprendre qu'il fallait se pénétrer en même temps de douceur et de bonté, comme le lui demandait instamment S[t] François de Sales. Sa piété dégénéra peu à peu en une dureté atroce pour elle-même, et surtout pour les autres (2).

(1) Le P. Surin : « Eh quoi! n'est-il pas bon de laisser faire Dieu? Oui certes quand il veut faire, et quand c'est à lui de faire. Mais quand il faut que l'âme agisse, si elle vient à cesser indiscrètement, c'est alors que le diable opère » (*Catéch. Spir.*, par. V. ch. m).

(2) Ce processus psychologique est finement analysé dans sa *Vie* publiée par Monlaur (Plon, 1901).

CITATIONS

---

§ 1. — Textes de quiétistes sur leur principe fondamental : recherche du minimum d'activité.

30. — Propositions de Molinos :

« Il faut que l'homme *anéantisse* ses puissances, c'est là la voie intérieure »(1) (Prop. 1). « Vouloir être actif, c'est offenser Dieu, qui veut être *seul agent*. C'est pourquoi il faut s'abandonner *totalement* à lui, et demeurer ensuite *comme un corps sans âme* » (Prop. 2). « ... Dieu veut agir en nous *sans nous* » (Prop. 3).

31. — Mme Guyon :

1° « Cette âme ne se met pas en peine de chercher ni *de rien faire.* Elle demeure comme elle est, et cela [lui] suffit. Mais que fait-elle? *Rien, rien et toujours rien...* Mais quelle différence [y a-t-il] de cette âme à une personne toute dans l'humain? La différence est que c'est Dieu qui la fait agir *sans qu'elle le sache*, et auparavant c'était la nature qui agissait » (*Les Torrents*, part I, ch. IX, n° 9).

2° « L'activité » est « opposée à l'union... parce que Dieu étant dans un repos infini, il faut, afin que l'âme puisse être unie à lui, qu'elle participe à son repos; sans quoi il ne peut y avoir d'union, à cause de la dissemblance » (*Moyen court*, ch. XXIV, n° 3). — On peut rétorquer l'argument en disant : Dieu est l'activité infinie; donc il faut qu'on participe à son activité. « Sans quoi il ne peut y avoir d'union, à cause de la dissemblance. »

3° « Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement de l'autel est le modèle de l'état mystique. Sitôt qu'il y vient par la parole du prêtre, il faut que *la substance* du pain lui *cède la place,* et qu'il n'en reste que les simples accidents. De même il faut que *nous cédions notre être*, à celui de Jésus-Christ... Or cela ne s'exécutera jamais que par l'*anéantissement* » (*Moyen court*, ch. XX, n° 3).

4° « L'âme se laisse *détruire* et *anéantir* pour rendre hommage à la souve-

(1) D'après lui, cette *voie* « unique » doit remplacer les trois voies purgative, illuminative, unitive, qu'il déclare être une conception « des plus absurdes » (Prop. 26).

raineté de Dieu... La *destruction* de notre être confesse le souverain être de Dieu... *L'anéantissement* est la véritable prière, laquelle rend à Dieu l'honneur et la gloire » (*Moyen court*, ch. XX, 3).

5° « Il faut seconder les desseins de Dieu qui sont de *dépouiller* l'âme de ses propres opérations, pour *substituer* les siennes en leur place. Laissez-le donc faire » (*Moyen court*, ch. XVII, n° 1). Bossuet ajoute : « ce *laissez faire*, dans ce langage, c'est ne faire rien, ne désirer rien, ni demander rien de son côté, et *attendre que Dieu fasse tout* » (*État d'or.*, l. III, n° 4).

6° « L'abandon est un dépouillement de *tout soin* de nous-mêmes pour nous laisser entièrement à la conduite de Dieu... Pour la pratique [de l'abandon], elle doit être de perdre sans cesse toute volonté propre dans la volonté de Dieu; renoncer à *toutes* les inclinations particulières, quelque bonnes qu'elles paraissent, *sitôt qu'on les sent naître* » (*Moyen court*, ch. VI, n°s 3, 4). Bossuet ajoute : ainsi « il faut renoncer [aux actes] dès qu'on les sent naître. Ce qui n'emporte rien moins que l'entière extinction de tout acte de piété, dont le moindre commencement, la moindre étincelle et la pensée seulement pourraient s'élever en nous. Si l'on doit y renoncer lorsqu'ils paraissent, à plus forte raison se doit-on empêcher d'en produire » (*Etat d'or.*, l. III, n° 10).

7° L'idéal est d'arriver à agir automatiquement : « Qui pourrait dire jusqu'où se doit porter cet abandon, suivant la grâce qui en est accordée, jusqu'à devenir enfant ou saintement insensé pour toutes choses; jusqu'à *agir sans connaissance*, sans résistance, sans répugnance,... et sans bornes, *ainsi qu'une personne qui n'est plus*, et qui ne peut non plus être en peine d'elle-même que si elle n'était pas au monde. Ce n'est pas s'en fier entièrement à Dieu, si on n'en vient jusque-là; c'est plutôt *vouloir partager avec lui sa souveraineté*, se réservant le domaine de sa propre conduite en quelque chose » (*Règle des associés à l'enfance de Jésus*, § 9, n° 5). Mme Guyon développe ensuite cette idée absurde que ceux qui ont cette sorte d'abandon aveugle ne peuvent être trompés, puisque c'est Dieu qui les conduit. Mais on nie précisément que Dieu les conduise.

8° Mme Guyon fait cependant une petite concession aux commençants : elle leur permet un certain nombre d'actes : « On ne dit pas, comme quelques-uns l'ont cru, qu'il ne faille pas *passer par* l'action; puisqu'au contraire, c'est *la porte;* mais seulement qu'*il n'y faut pas toujours demeurer* » (*Moyen court*, ch. XXIV, n° 9). Du reste, sa concession n'est pas très étendue (*ibid.*, n° 8 et ch. XXII). Elle interdisait dès le début beaucoup d'actes excellents, feignant que la grâce n'y est pour rien.

§ 2. — Application : suppression des pensées.

32. — Le P. Falconi. Sur l'oraison mentale :

« Ne pensez volontairement à *aucune chose*, *quelque bonne* et quelque sublime qu'elle puisse être; et ne vous attachez qu'à demeurer dans la pure foi de Dieu en général, et dans la résignation que vous avez faite à sa sainte volonté » (*Lettre à une fille spirituelle*, n° 2). « Là, vous pratiquez presque toutes les

vertus... Je n'ai point de termes pour exprimer les grands biens qui se trouvent enfermés dans cette humble, pure et véritable manière de prier en silence et en abandon » (n° 3). « Gardez-vous bien, en faisant ce que je vous ai conseillé, de vous occuper pour lors à considérer que Dieu est présent dans votre âme et dans votre cœur. Car, encore que ce soit une bonne chose,... ce ne serait pas le croire assez simplement... Ne vous embarrassez pas non plus de savoir... si votre oraison va bien ou mal. Ne vous amusez point... à penser si vous mettez en pratique ou non *les vertus* que je vous ai marquées, ou autres choses pareilles. Ce serait occuper votre esprit en ces *faibles considérations* et rompre le fil de la parfaite oraison » (n° 6). « Depuis que Grégoire Lopez fut arrivé à cet *acte continuel* de foi, d'abandon et d'amour, *il ne se permettait ni soupir, ni oraison jaculatoire*, ni quoi que ce soit de sensible. C'est là, ma fille, où je voudrais vous voir bientôt arrivée » (n° 11).

33. — Malaval :

« Il ne faut *rien penser* ni rien désirer *autant de temps qu'il sera possible* » (Part. I, p. 8). — La table rase, voilà le vrai résumé de son système.

34. — L'abbé d'Estival :

« Il faut demeurer dans le simple regard autant de temps qu'il sera possible, *sans rien penser, sans rien désirer*, puisque ayant Dieu nous avons tout » (*Conférences mystiques*, p. 41). — De la sorte, on a Dieu à la manière des êtres inanimés, mais non des créatures raisonnables.

35. — Molinos :

1° « Dans le doute, si l'on est dans la bonne ou la mauvaise voie, *il ne faut pas réfléchir* » (Prop. 11). « Pendant l'oraison *il faut* demeurer dans une foi obscure et générale,... mais sans produire d'actes, *car Dieu ne les aime pas* » (Prop. 21). « Cette connaissance par la foi n'est pas un acte *produit par la créature*, mais c'est une connaissance *donnée* par Dieu à la créature. Celle-ci *ne sait pas qu'elle l'a*, et ensuite elle ne sait pas qu'elle l'a eue. Il en est de même de l'amour » (Prop. 22).

2° Il y a trois sortes de silence. Le premier est celui des paroles; le second, celui des désirs; et le troisième, celui des pensées. Le premier est parfait; le second l'est davantage; et le troisième l'est extrêmement... C'est à ne point parler, *à ne désirer rien, et à ne penser à quoi que ce soit* qu'on reconnaît le vrai silence mystique » (*Guide spirituel*, l. I, ch. XVII, n°s 128, 129). — Ainsi on pourrait prendre comme maxime : ne pas penser! Il faudrait supprimer l'exercice de nos facultés et non plus seulement l'abus qu'on peut en faire.

3° « C'est à ne *considérer rien*, à ne désirer rien, à ne vouloir rien, *à ne faire aucun effort*, que consiste la vie, le repos et la joie de l'âme » (*ibid.*, ch. XX, n° 202).

« Nous arrêtons les grâces célestes en voulant faire quelque chose » (*ibid.*).

4° « L'anéantissement, pour être parfait, doit s'étendre sur le jugement, actions, inclinations, désirs, *pensées*, sur toute la substance de la vie » (*Guide*, l. II, ch. XIX, n° 193). « En voilà beaucoup, remarque Bossuet, et on ne sait plus ce qu'il veut laisser à un chrétien » (*Etats d'oraison*, l. III, n° 2).

5° « Une réflexion de l'âme sur ses actions l'empêche de recevoir la vraie lumière, et de faire un pas vers la perfection » (*Guide*, l. I, ch. V, n° 45).

36. — Les quiétistes italiens (d'après la *Circulaire* du Saint-Office, en 1687) :

« La contemplation ou oraison de quiétude consiste à se mettre en présence de Dieu par un acte de foi obscure, pure et amoureux ; puis *à rester oisif*, sans aller plus loin, sans s'arrêter à aucun raisonnement, à aucune image, *à aucune pensée*. Car il est contraire au respect dû à Dieu de réitérer le premier acte, et de plus cet acte est d'un si grand mérite et valeur qu'il renferme éminemment et dans un degré plus parfait les actes de *toutes les vertus*. Cet acte dure *tout le temps de la vie*, pourvu qu'il ne soit pas rétracté par un acte contraire » (Prop. 1) (Document cité par Bossuet dans le tome XVIII de l'édition Lachat, p. 677).

37. — Mme Guyon :

1° « Cette vie divine devient naturelle à l'âme. Comme l'âme *ne se sent plus*, ne se voit plus, ne se connaît plus, elle ne voit rien de Dieu, *n'en comprend rien*, n'en distingue rien. Il n'y a *plus d'amour*, de lumières, *ni de connaissances* » (*Les Torrents*, part. I, ch. IX, n° 6).

2° Quand l'âme est arrivée à l'union suprême, « *toute réflexion* est bannie, et l'âme aurait peine, même quand elle voudrait en faire. Mais comme, en s'efforçant, peut-être en pourrait-elle venir à bout, il faut les éviter plus que toute autre chose » (*Les Torrents*, part. II, ch. IV, n° 3).

3° « Vouloir bien [n'] être rien *aux yeux de Dieu*, demeurer dans un entier abandon, *dans le désespoir même ;* se donner à lui lorsqu'on est le plus rebuté, *s'y laisser*, et ne pas se regarder soi-même *lorsque l'on est sur le bord de l'abîme*, c'est ce qui est très rare et c'est ce qui fait l'abandon parfait » (*Les Torrents*, part. II, ch. I, n° 10).

4° « Si on leur dit [à ces âmes pleinement abandonnées] de se confesser, elles le font, car elles sont très soumises ; mais elles disent de bouche *ce qu'on leur fait dire* comme à un petit enfant, à qui l'on dirait : Il faut vous confesser de cela. Il le dit *sans connaître* ce qu'il dit, *sans savoir si cela est ou non* » (*Les Torrents*, part. II, ch. II, n° 3). « Ces âmes dont je parle ne peuvent *presque jamais* se confesser » (*ibid.*).

§ 3. — Application aux désirs, aux demandes et aux exercices extérieurs de piété.

38. — Proposition d'Eckart, condamnée en 1329 par Jean XXII : « Celui qui demande dans la prière une chose particulière et déterminée, demande le mal et demande mal » (Prop. 7).

39. — Molinos. Voir ch. XXIV, n° **55**, sa Proposition 27, contre le désir de la dévotion sensible ; et ici, n° **15**, sa Proposition 14. « De même que l'âme ne doit faire à Dieu *aucune demande*, elle ne doit aussi lui rendre grâces d'aucune chose, l'un et l'autre étant un acte de sa propre volonté » (Prop. 15). — Il feint que ce ne soit pas l'œuvre de la grâce

40. — Le *Pater* de l'abandon (exagéré) ; imitation ironique des procédés des quiétistes, par La Bruyère :

« *La pénitente*. — Je vous avouerai que je faisais en moi-même une oraison dominicale *à notre manière*, je veux dire en l'ajustant à nos principes et à notre doctrine.

« *Le directeur.* — Dites, ma fille! Le projet est louable.

« *La pénitente.* — Écoutez ma composition.

« *Le directeur.* — J'écoute.

« *La pénitente.* — Dieu, qui n'êtes pas plus au ciel que sur la terre et dans les enfers, qui êtes présent partout; — je ne veux ni ne désire que votre nom soit sanctifié. Vous savez ce qui nous convient; si vous voulez qu'il le soit, il le sera, sans que je le veuille et le désire. — Que votre royaume arrive ou n'arrive pas, cela m'est indifférent. — Je ne vous demande pas aussi que votre volonté soit faite en la terre comme au ciel. Elle le sera malgré que j'en aie; c'est à moi à m'y résigner. — Donnez-nous à tous notre pain de tous les jours, qui est votre grâce, ou ne nous le donnez pas; je ne souhaite [ni] de l'avoir ni d'en être privé. — De même si vous me pardonnez mes crimes, comme je pardonne à ceux qui m'ont offensée, tant mieux. Si vous m'en punissez au contraire par la damnation, tant mieux encore, puisque c'est votre bon plaisir. — Enfin, mon Dieu, je suis trop abandonnée à votre volonté pour vous prier de me délivrer des tentations et du péché!

« *Le directeur.* — Je vous assure, madame, que ce n'est pas mal. Le *Pater noster ainsi réformé* édifierait sans doute toutes les âmes *du parfait abandon;* et j'ai envie de l'envoyer à nos nouvelles églises » (*Dialogues*, 5e dial.).

En pratique, les quiétistes avaient une manière plus expéditive de traiter le *Pater*. Ils trouvaient qu'il renfermait trop de demandes, s'en scandalisaient et aimaient à le réduire à cette seule phrase : Que votre volonté soit faite. Ils louaient à l'envi un solitaire mexicain de la fin du XVIe siècle, Grégoire Lopez, qui s'en tenait toujours à cette simplification. On peut se demander pourquoi il ne se contentait pas du mot *amen*, qui eût exprimé la même idée plus brièvement encore? — A ce compte, toutes les prières de l'Église devraient être remplacées par ce mot unique.

Bossuet dit sur cette question : « Vouloir supprimer les demandes sous prétexte qu'elles semblent renfermées dans une seule, c'est de même que si l'on disait qu'il ne faut point développer dans un arbre les branches, les feuilles et les fruits, sous prétexte que la racine ou le pépin même les contiendra en vertu. C'est au contraire dans ce développement que consiste non seulement la beauté et la perfection, mais encore l'être de l'arbre » (*États d'or.*, l. III, no 21).

41. — Le P. Massoulié, O. P., réfutant la mauvaise indifférence :

« Les Pères et les Maîtres de la vie spirituelle... ont enseigné qu'une âme voulant travailler sincèrement à sa sanctification doit entrer dans une entière indifférence pour toutes les choses *qui sont hors de Dieu*, ne regarder que sa gloire et sa seule volonté... Mais cette indifférence doit être uniquement pour les choses indifférentes de leur nature, *qui ne conduisent pas l'âme à Dieu et qui ne sont pas Dieu même.* Dieu seul suffit à une âme, tout le reste doit être indifférent...

« Mais ces nouveaux spirituels [les quiétistes] veulent que cette indifférence soit *générale et pour les choses même qui regardent le salut éternel.* Indifférence pour les consolations, et pour les *aridités;* indifférence pour l'*acquisition des vertus* ou pour leur perte, et, ce qui est étrange, indifférence pour la privation de Dieu ; c'est-à-dire indifférence pour son salut éternel ou pour sa damnation éternelle. Parce que, disent-ils, on ne doit regarder en tout que la gloire de

Dieu et l'accomplissement de sa volonté, qui se trouve également au salut et à la perte des âmes. Qui pourrait croire qu'on fût jamais venu à cet excès d'aveuglement? » (*Traité de la véritable oraison*, part. I, ch. XVIII).

Or « c'est une erreur d'avancer que, parce qu'on doit chercher uniquement la gloire de Dieu, il faut se rendre indifférent pour la béatitude, qui consiste en la vue de Dieu et de toutes ses perfections. Voici comme nous sommes obligés de raisonner : Nous devons chercher uniquement la gloire de Dieu. Or cette gloire *ne peut se trouver que dans la connaissance de ses perfections et dans les louanges qui accompagnent cette connaissance*. Donc le désir que nous devons concevoir de donner à Dieu toute la gloire dont nous sommes capables, nous oblige nécessairement à *désirer de le voir et de le posséder*, et, en le voyant, de l'aimer, et, en l'aimant, de le louer » (*ibid.*, part. I, ch. XIX).

42. — Bossuet. Sur certaines phrases équivoques où l'on présente la possession de Dieu et la possession de ses dons comme deux choses qui s'excluent et entre lesquelles la perfection oblige à choisir (1).

« Ces désappropriations des dons de Dieu ne sont que raffinement. Je sais que les spirituels des derniers siècles se sont servis de ces termes; mais *si on ne les entend sainement*, on tombe dans de grandes erreurs. C'est une vérité constante qu'*on n'est uni à Dieu que par ses dons*. La sainteté, la justice, la grâce sont des dons de Dieu; *ce sont des moyens par lesquels on le possède*. Songer à s'en détacher, c'est songer à se détacher de Dieu même. J'en dis autant de la foi, de l'espérance et de la charité. On ne peut être agréable à Dieu que par ses vertus, *qui sont autant de dons de Dieu*.

« Ces unions *immédiates* avec Dieu, tant vantées par beaucoup de mystiques, même par les bons, sont une illusion *si on les entend mal*. Il n'y a qu'un seul moyen de les bien entendre, et de se désapproprier des dons de Dieu, c'est en évitant, comme l'écueil de la piété, de se les attribuer à soi-même. Mais si on les prend comme venant du Père des lumières, on est suffisamment désapproprié.

« On peut s'en détacher encore d'une autre manière : c'est de ne les pas chercher pour le plaisir qui nous en revient, mais *pour la vertu qu'ils ont de nous unir à Dieu même*, puisqu'il ne s'unit à nous que par ses dons. Encore y a-t-il une céleste, et victorieuse, et foncière délectation, dans laquelle consiste la grâce et la charité; et s'en détacher, c'est se détacher de la charité et de la grâce, c'est-à-dire de Dieu même. Croyez, ma fille, que tout autre doctrine n'est qu'illusion. Il en faut toujours revenir aux idées simples qui sont celles de l'Écriture » (Lettre 12 à Mme de Maisonfort. Édition Lachat, t. XXVII, p. 384).

On peut encore dire : En parlant d'une manière générale des dons, les autres ont voulu parler de *certains* dons, ceux dont l'utilité serait douteuse. Toutes ces phrases équivoques sont à éviter désormais.

43. — La Bruyère, faisant parler une dame quiétiste (sur les exercices de piété) :

(1) Mme Guyon ne manquait pas d'en tirer un argument en faveur de ses « désappropriations » exagérées : « La jouissance de Dieu fait notre béatitude. Je dis : de Dieu lui-même, et *non de ses dons*, qui ne pourraient faire la béatitude essentielle, ne pouvant pas contenter pleinement l'âme. Car elle est si noble et si grande que tous les dons de Dieu *les plus relevés* ne pourraient la rendre heureuse si Dieu ne se donnait lui-même à elle » (*Moyen court*, ch. XXIV, nº 12). Mais la vision béatifique est un don ; par suite, il y a des dons qui « peuvent contenter pleinement l'âme ».

« Ah! mon frère, si vous saviez, si vous pouviez expérimenter une fois ce que c'est qu'une âme fervente, élevée par la *contemplation acquise* jusqu'à la vue confuse et indistincte de l'essence de Dieu, si vous compreniez le plaisir de cette âme dans les *renoncements à sa propre action*, dans les plongements qu'elle fait dans l'océan de la volonté divine! Quelle paix, quel repos, quelle nuits resplendissantes pour cette âme, de ne plus voir en elle qu'un dénuement parfait *de toute opération*, pour ne plus souffrir que l'action de Dieu! Combien alors la distinction des jours [par les fêtes des saints] lui paraît frivole et malentendue! Quelle insipidité elle trouverait dans le récit des psaumes, quelle inutilité dans les prédications, et pour ceux qui les font, et pour ceux qui les écoutent! Quelle froideur même souvent, et quelle indifférence pour une messe de paroisse! Quelle sécheresse pour elle de méditer sur la justice de Dieu, ou sur ses miséricordes! Ah! mon frère, Dieu présent partout[1] » (Dialogue 4). — On voit ici comment les quiétistes faussent la doctrine des vrais mystiques : ils déclarent obligatoires, et pour tous ceux qui visent à la perfection, des exclusions qui ne peuvent être admises que par certaines âmes, et dans les moments seulement où elles ne peuvent faire autrement. Il ne faut pas confondre cette fausse monnaie avec la vraie.

§ 4. — Application à la recherche des vertus et à la résistance aux tentations.

44. — Proposition d'Eckart :

« L'homme de bien doit conformer si parfaitement sa volonté à celle de Dieu qu'il veuille tout ce que Dieu veut, et dise : Puisque Dieu a voulu de quelque manière que je pèche, *je ne voudrais pas n'avoir point péché* » (Prop. 14). — Il y avait là une confusion grossière entre les choses que Dieu *permet* en les détestant et celles qu'il veut comme un bien.

45. — Molinos :

« Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu, ne doit plus avoir souci de rien, ni de l'enfer ni du paradis; il ne doit *avoir aucun désir de sa propre perfection*, ni des *vertus*, ni de sa sanctification, ni de son salut, dont il doit perdre l'espérance » (Prop. 12). « Il ne convient point aux âmes qui sont dans la voie intérieure de faire des actes, *même vertueux*, par leur choix et leur activité propre; ni de produire des actes d'amour envers la Sainte Vierge, les saints et l'humanité de Jésus-Christ; parce que ces objets étant sensibles, l'amour que l'on a pour eux est de même nature », c'est-à-dire aussi bas (Prop. 35). « Lorsque Satan use de violence pour nous faire produire des actes qui sont coupables en soi, il faut le *laisser faire*, sans lui opposer aucune industrie ni aucun effort... Surtout il ne faut pas s'en confesser... » (Prop. 47).

46. — Mme Guyon :

1° Jusqu'ici l'âme s'est bien *laissé* dépouiller des dons, grâces, faveurs, *facilité au bien;* elle a perdu toutes les bonnes choses, comme *les austérités, le soin des pauvres, la facilité à aider le prochain,* mais elle n'a pas perdu les

divines vertus. Cependant ici *il les faut perdre* quant à l'usage » (*Les Torrents*, part. I, ch. VII, n° 25).

2° « Si [l'âme parfaite] voulait s'humilier, *elle en serait reprise* comme d'une infidélité ; et même *elle ne le pourrait faire*, parce que l'état d'anéantissement par lequel elle a passé, l'a mise *au-dessus de toute humilité*. Car pour s'humilier, il faut être quelque chose et le néant ne peut s'abaisser au-dessous de ce qu'il est : l'état présent l'a mis au-dessus de toute humilité et *de toutes les vertus* » (*Les Torrents*, part. II, ch. I, n° 4).

3° Parlant des âmes arrivées à l'abandon parfait : « Il n'y a point pour elles de malignité *en quoi que ce soit*, à cause de l'unité qu'elles ont avec Dieu qui, en concourant avec les pécheurs, *ne contracte rien de leur malice*, à cause de sa pureté essentielle. Ceci est plus réel qu'on ne peut dire » (*Les Torrents*, part. II, ch. II, n° 1). Ainsi on ne pèche pas en concourant au péché.

« [Celui] qui n'est plus ne peut [plus] pécher » (*ibid.*, n° 3).

4° « L'abandon parfait, *qui est la clef de tout l'intérieur*, n'excepte rien, ne réserve rien, ni mort, ni vie, *ni perfection*, *ni salut*, *ni paradis*, *ni enfer*... Que craignez-vous, cœur lâche? Vous craignez de vous perdre? Hélas ! pour ce que vous valez, *qu'importe?* » (*Les Torrents*, part. II, ch. I, n° 9.)

47. — Proposition des quiétistes italiens, cités dans la *Circulaire* du Saint-Office, en 1687 :

« Les contemplatifs doivent être tellement dépouillés de l'affection à toutes choses, qu'ils rejettent loin d'eux et méprisent *même les dons et les faveurs de Dieu* et perdent jusqu'à l'*amour des vertus*, etc. » (Prop. 18). « Si dans le temps de la contemplation, il survient des pensées terrestres et animales, il ne faut prendre *aucun soin* de les chasser, ni recourir à aucune bonne pensée, mais au contraire prendre plaisir à ce tourment » (Prop. 15) (document cité dans l'édition Lachat de Bossuet, t. XVIII, p. 679).

§ 5. — Sur l'attente de la motion divine.

48. — Tauler dépeignant les quiétistes du XIVe siècle :

« Il y a de faux contemplatifs. Ce qui les caractérise, c'est que le repos intérieur auquel ils s'abandonnent, est purement naturel ; c'est une vraie oisiveté. Ils s'imaginent être exempts de péché, unis immédiatement à Dieu, affranchis de toutes les lois divines et humaines, dispensés de toutes les bonnes œuvres. Leur principe erroné est que ce vide est tellement noble et parfait, qu'à tout prix il faut empêcher que rien ne vienne le troubler. Dès lors, ils rejettent tout ce qui pourrait les assujettir, et ne veulent se livrer à aucun travail, ni bas ni élevé. De même qu'un outil attend, sans rien faire, que son maître l'emploie, de même *ils attendent dans l'inaction l'opération divine*. Car *ils croient que cette opération serait empêchée par la leur*. Ils restent immobiles sans s'exercer à aucune vertu. Voulez-vous connaître le détail de leur conduite? Le voici en deux mots : ils ne veulent ni remercier Dieu, ni le louer, ne rien éprouver, rien connaître, rien aimer, rien demander, rien désirer. Tout cela, disent-ils, est nuisible ou coupable. Car tout ce qu'ils pourraient deman-

der, ils croient déjà l'avoir. Ils se prétendent arrivés à la pauvreté d'esprit puisque, croient-ils, ils n'ont aucune volonté propre, et qu'ils ont renoncé à tout choix personnel » (2e sermon pour le 1er dimanche de carême). Ce passage est tiré presque textuellement de Ruysbroeck, *Ornem. des noces*, l. II, ch. LXXVI.

49. — Les quiétistes d'Italie (d'après la *Circulaire* déjà citée) :

« Tout acte ou affection intérieurs, bien que produits *avec réflexion* dans une vue de foi, ne peuvent être agréables à Dieu, parce qu'ils naissent de l'amour-propre, chaque fois qu'ils ne sont pas inspirés par le Saint-Esprit *avant toute application et industrie de notre part*. C'est pourquoi dans la contemplation ou dans l'oraison d'affections, il faut *demeurer oisif, en attendant* le souffle miraculeux du Saint-Esprit » (Prop. 16).

50. — Molinos :

« Si à l'occasion de la communion, il s'élève dans l'âme des sentiments d'humilité, de demande ou d'actions de grâces, il faut les réprimer chaque fois qu'on ne verra pas s'ils viennent d'*une impulsion spéciale de Dieu;* autrement ce sont des impulsions de la nature qui n'est pas encore morte » (Prop. 32).

51. — Mme Guyon :

1° « St Paul veut que nous nous *laissions mouvoir* par l'Esprit de Dieu... L'âme doit *se laisser mouvoir* et porter par l'esprit vivifiant qui est en elle, [en] suivant le mouvement de son action, *et n'en suivant point d'autre* » (*Moyen court*, ch. XXI, n° 1). « Une image *qui se remuerait* empêcherait le peintre de contretirer un tableau sur elle. *Tous* les mouvements que nous faisons par notre propre esprit empêchent cet admirable peintre de travailler et font faire de faux traits (1). Il faut donc demeurer en paix et ne nous mouvoir *que lorsqu'il nous meut...* C'est l'esprit de l'Eglise que l'esprit de la *motion divine...* Or l'esprit de l'Eglise ne doit point être autre dans ses membres qu'il est dans elle-même. Il faut donc que ses membres, pour être dans l'esprit de l'Eglise, soient dans *l'esprit de la motion divine* » (*ibid.*, n° 5). « Les actions faites par un principe divin sont des actions divines (2), au lieu que les actions de la créature, *quelque bonnes qu'elles paraissent*, sont des actions humaines; ou *tout au plus vertueuses*, lorsqu'elles sont faites avec la grâce... Il faut donner lieu à la vie de Jésus-Christ de s'écouler en nous, ce qui ne se peut faire que par... la perte de notre *propre action* » (*ibid.*, n° 6. Voir encore nos 7, 9, 10).

2° Cette âme « ne saurait lui *rien demander* [à Dieu] ni *rien désirer*, à moins que ce ne fût lui-même *qui lui en donnât le mouvement*; non qu'elle méprise ou rejette... les consolations divines...; mais c'est que ces sortes de grâces ne sont plus guère de saison pour une âme *aussi anéantie* qu'elle l'est, et qui est établie dans la jouissance du centre, et [qui] ayant perdu toute volonté dans la volonté de Dieu, *ne peut plus rien vouloir* » (Sur le *Cantique*, ch. VIII, v. 14).

3° Éloge de l'action automatique : « Vous demanderez à cette âme : Mais qui vous porte à faire telle ou telle chose? C'est donc que Dieu vous l'a dit, vous l'a fait connaître ou [vous] a fait entendre ce qu'il voulait? — *Je ne connais*

(1) Non : s'il y a des mouvements qui empêchent l'action divine, il y en a d'autres qui la favorisent.

(2) Ce passage est du galimatias. Les actions divines sont en même temps humaines et les actions « bonnes » et « vertueuses » sont divines. Ce qu'elle voudrait, ce serait qu'on fît des actions purement divines, ce qui est impossible.

rien [répond-elle], je n'entends rien, je ne pense pas à rien connaître... — Mais pourquoi faites-vous cela plutôt que ceci? — *Je n'en sais rien*. Je me laisse aller à ce qui m'entraîne... Aussi ne suis-je capable d'entendre nulle raison ni *d'en rendre aucune de ma conduite*... J'agis cependant infailliblement, tandis que je n'ai point d'autre principe que le principe infaillible » (*Les Torrents*, part. II, ch. II, n° 7).

52. — Bossuet :

1° « Les nouveaux mystiques vous disent souvent qu'ils font des demandes,... qu'ils ont des dévotions particulières aux mystères de Jésus-Christ, comme à sa croix ou à son enfance; mais ce n'est rien dire, puisqu'ils entendent qu'ils font de tels actes, y étant poussés par une *inspiration extraordinaire et particulière à certains états*, et aussi que, pour en produire, *ils attendent toujours cette inspiration*... Au lieu de dire, comme on fait : Si le Saint-Esprit agit en nous, il n'y a qu'à le *laisser faire*, il faut dire au contraire : S'il agit en nous, s'il nous excite à de saints gémissements, il faut *agir avec lui*, gémir *avec lui*, *avec lui* s'exciter soi-même, et faire de *pieux efforts* pour enfanter l'esprit de salut » (*États d'oraison*, l. III, nos 11 et 12).

2° On a tort de se croire « livré à la grâce, quand on est dans *la pure attente*, sans vouloir agir de son côté ou *s'exciter* soi-même à agir.

« Demeurer dans l'attente d'une *disposition extraordinaire*, c'est tenter Dieu... Par ces attentes, on veut avoir un témoignage qu'on est mû de Dieu par quelque chose d'extraordinaire, comme si on était d'un rang particulier, et que le commandement donné à tous les fidèles ne nous suffit pas. C'est donc remettre l'amour-propre sur le trône, que de rechercher cette singularité et de vouloir qu'il y ait pour nous des *impulsions particulières*, sans lesquelles on ne veut rien faire (*Lettre 1re* à Mme de Maisonfort. Demandes 17 et 42. Édition Lachat, t. XXVII, pp. 327, 346. Voir encore *Etats d'oraison*, l. III, n° 9, p. 433).

3° « Une des raisons qu'on allègue est qu'il ne faut point *prévenir* Dieu, puisque c'est lui qui nous prévient; mais seulement le *suivre* et le seconder : autrement ce serait agir de soi-même. Mais c'est là réduire les âmes à l'inaction, à l'oisiveté, à une mortelle léthargie. Il est vrai que Dieu nous prévient par son inspiration; mais comme nous ne savons pas quand ce divin souffle peut venir, *il faut agir sans hésiter comme de nous-mêmes*, quand le précepte ou l'occasion nous y déterminent, dans une ferme croyance que la grâce ne nous manque pas... On doit *toujours tâcher*, *toujours s'efforcer*, *toujours s'exciter soi-même*...; et croire avec tout cela que, quand on tâche et quand on s'efforce, la grâce a prévenu tous nos efforts » (*Etats d'oraison*, tr. I, l. X, n° 24).

4° « Tout chrétien qui fait bien... est excité et il s'excite lui-même; il est poussé et il se pousse lui-même, il est mû de Dieu et il se meut lui-même... Il n'est par permis, pour agir, d'attendre que Dieu agisse en nous et nous pousse [c'est-à-dire que nous le sentions]; mais il faut autant agir, *autant nous exciter*, autant nous mouvoir, que si nous devions agir seuls, avec néanmoins une ferme foi que c'est Dieu qui commence, achève et continue en nous toutes nos bonnes œuvres » (*Lettre 1re* à Mme de Maisonfort, demande 53; édition Lachat, t. XXVII, p. 346).

CHAPITRE XXVIII

RARETÉ OU FRÉQUENCE DES ÉTATS MYSTIQUES

§ 1. — Divers cas à examiner.

1. — Souvent on discute ce problème : Les états mystiques sont-ils rares ou fréquents? D'habitude, les réponses sont vagues ou contradictoires; ce qui tient à ce que l'on ne commence pas par préciser ce qu'on entend par *être fréquents*. Voici **deux significations** que je vais examiner. On veut savoir : 1° s'il y a des confesseurs encore vivants qui aient rencontré plusieurs personnes arrivées à l'état mystique; 2° s'il y a de ces personnes dans la plupart des grandes villes ou des congrégations religieuses, ou des couvents nombreux?

2. — Parlons d'abord des **confesseurs**. Plusieurs témoignent que, dans le cours de leur ministère, ils ont rencontré des âmes favorisées de dons extraordinaires; c'est là ce qu'ils veulent dire en assurant que ces dons ne sont pas rares.

D'autres combattent cette conclusion : « Car, disent-ils, j'ai prêché beaucoup de retraites; j'ai beaucoup confessé dans les couvents; je n'ai rien découvert; donc il n'y avait rien ». On peut leur répondre que peut-être les cas n'ont pas manqué; mais que diverses circonstances ont empêché qu'on ne leur en fît confidence. Le plus souvent, les âmes favorisées ne trouvent aucune utilité à consulter un confesseur de passage. Les unes, déjà sûres de leur voie, ne veuleut pas qu'on la remette en question; les autres souffrent du manque de lumière, mais ont été ballottées par tant d'examens qu'elles n'osent recommencer, à moins d'avoir la preuve qu'elles seront comprises et reçues avec bonté.

Mais alors comment s'y prennent ceux qui réussissent à délier les langues? — D'abord il faut faire la part du hasard. Puis on peut avoir entendu parler avantageusement de ce directeur au point de vue de l'oraison. Il arrive aussi qu'une première personne qu'on a aidée vous met en relation avec d'autres. Enfin les hommes qui ont étudié la mystique devinent parfois les âmes à de très légers indices. On leur disait quelque phrase vague, pouvant s'interpréter comme indiquant au moins l'oraison de simplicité. Ils la relèvent et demandent plus ample explication. Le pénitent, voyant qu'on semble le comprendre et s'intéresser à lui, s'enhardit à ajouter des détails auxquels il ne songeait pas, ou même qu'il s'était promis de taire. Peu à peu la communication s'établit complète.

3. — Passons au *second point de vue :* rencontre-t-on dans **tel ou tel milieu** des personnes favorisées?

D'abord, je crois qu'on en trouve dans la plupart des grandes villes parmi ceux qui s'adonnent sérieusement à la piété, et visent à la perfection; même quand ce sont des personnes du monde (1).

Ces états sont plus fréquents dans les communautés religieuses et surtout dans les couvents cloîtrés. On devine qu'une vie de recueillement est propre à favoriser les grâces d'oraison.

4. — D'après Ste Thérèse, on les rencontre beaucoup plus souvent chez **les femmes** que chez les hommes. St Pierre d'Alcantara, dit-elle, « en donnait d'excellentes raisons, qui étaient toutes en faveur des femmes (*Vie,* ch. XL) (2). Ces raisons sont peut-être que les hommes sont moins aimants, moins humbles et qu'ils dédaignent ce genre de grâces.

(1) Scaramelli, qui vivait dans la première moitié du XVIIIe siècle, commence son livre en s'excusant d'écrire sur la mystique, lui qui, depuis trente ans, est employé à l'exercice des missions. « La mystique, dit-il, ne semble point un sujet d'étude convenable pour celui qui passe une grande partie de l'année au milieu de la multitude, et dans le tumulte des réunions populaires, tout entier occupé à retirer les âmes coupables du bourbier du vice. Cependant le désir d'aider les âmes contemplatives m'a été inspiré au sein même des missions. Il est, en effet, deux choses que j'ai comprises et comme touchées du doigt dans l'exercice de mon ministère. La première, c'est qu'il se rencontre *à peu près en tout lieu* quelque âme que Dieu conduit par ces voies extraordinaires à une haute perfection. La seconde c'est qu'il y a grande pénurie de confesseurs expérimentés qui entendent bien la conduite de Dieu dans ces âmes. Aussi le plus souvent ces directeurs craignent avec raison d'entreprendre le soin de ces âmes, ou bien ils l'entreprennent témérairement » (Tr. 1, nos 1, 2).

(2) Scaramelli n'admet les raisons favorables qu'avec quelques petites restrictions (Tr. 4, n° 262).

Toutefois nous exagérons souvent la rareté de ces faveurs chez les hommes. Ils les cachent bien plus facilement, soit parce qu'ils ont moins besoin de consulter, soit parce que leur entourage a moins d'occasion de les observer.

Le P. Tanner, dans sa *Préface* des *Œuvres* de la V[ble] Marine d'Escobar (édition latine), va plus loin. Il soutient que les hommes reçoivent autant de grâces extraordinaires que les femmes, mais qu'on en parle moins, parce qu'elles sont d'une espèce plus intellectuelle, qui ne prête pas aux descriptions.

Il y a une opinion intermédiaire entre les deux précédentes. Elle consiste à dire que les femmes ont plus souvent les degrés inférieurs de l'union mystique; mais qu'il y a plus d'hommes à arriver à l'extase. Le D[r] Imbert en donne deux preuves. « J'ai pris la peine, dit-il, de compter dans le *Martyrologe franciscain* d'Arturus, dans le *Ménologe* de Hueber et le *Leggendario francescano* de Mazzara tous les extatiques de l'ordre qui y sont mentionnés : ils sont au nombre de 500, dont 400 hommes et 100 femmes » (Tr. II, ch. xxv, p. 435). Il ajoute cet autre argument : « Il suffit de lire à la fin du martyrologe romain la liste alphabétique des saints, pour constater que le sexe masculin y domine; il y a au moins six fois plus d'hommes que de femmes ». Or il est peut-être admissible que la proportion relative des extatiques ne diffère guère de celle des saints?

5. — Voilà, je crois, les **réponses générales** qu'on peut donner. Pour en dire davantage, il faudrait de véritables statistiques; elles nous manquent absolument.

6. — On a, en outre, quelques renseignements sur **certains groupes** à des **époques déterminées**. C'est ainsi que S[te] Thérèse dit que l'état mystique est fréquent. Elle parle surtout de ses filles (1).

(1) Quatre ou cinq ans après sa première fondation, elle écrit : « Il y a un *très grand nombre* d'âmes qui arrivent à la quiétude, mais celles qui passent plus avant sont rares, et je ne sais à qui en est la faute. Très certainement, elle n'est pas du côté de Dieu. Pour lui, après avoir accordé une si haute faveur, il ne cesse plus, selon moi, d'en prodiguer de nouvelles, à moins que notre infidélité n'en arrête le cours... Grande est ma douleur quand, parmi *tant* d'âmes qui, *à ma connaissance*, arrivent jusque-là [la quiétude] et qui devraient passer outre, j'en vois si peu qui le fassent, que j'ai honte de le dire. Je n'affirme pas d'une manière absolue que le nombre des âmes qui franchissent ce degré soit petit; nul doute que ces âmes d'élite ne soient très nombreuses dans l'Église,... mais je dis *ce que j'ai vu* » (*Vie*, ch. xv).

Environ sept ans après, la sainte donne des renseignements encore plus conso-

Dans l'histoire des dominicaines d'Unterlinden, à Colmar, on voit, dans un espace de cent ans, 44 religieuses favorisées des dons les plus élevés. Les historiens ajoutent qu'il y en eut beaucoup d'autres dont les chroniques ont négligé de parler (De Bussières, *Les Mystiques d'Unterlinden*).

Le paragraphe suivant traitera d'un groupe spécial : les saints canonisés.

§ 2. — Tous les saints ont-ils eu l'état mystique?

7. — La question que je pose ici est **purement historique.** Je ne demande pas si l'état mystique est indispensable pour arriver à une haute perfection. La réponse serait négative. Les grâces mystiques ne sont qu'un moyen, et Dieu peut en employer d'autres. Il s'agit simplement de savoir si, *en fait*, il s'est servi ordinairement de ce moyen?

8. — Commençons par faire une **distinction.** Le mot *sainteté* est souvent pris dans un sens large. On veut indiquer par là une très haute vertu, insuffisante toutefois pour que l'on songe à une canonisation. Dans le sens strict, celui des actes officiels de l'Église, il s'agit d'une vertu éclatante, celle des canonisés. C'est le degré le plus élevé.

9. — S'il s'agit de la sainteté entendue dans le **sens large**, la réponse à la question posée est évidente, sans rechercher des documents historiques. Nous avons tous connu de ces âmes d'élite, qui faisaient l'admiration de leur entourage, sans toutefois qu'on songeât à les voir jamais sur les autels. Or elles ne paraissaient

lants : « Je viens de parler des grâces que Notre-Seigneur répand dans nos monastères ; ces grâces sont si grandes qu'à peine se rencontre-t-il, dans chaque maison, *une* religieuse que le divin Maître conduise par la voie de la méditation ordinaire. *Toutes les autres* sont élevées à la contemplation parfaite [union pleine]. Quelques-unes, plus avancées encore, sont favorisées de ravissements » (*Livre des fondations*, ch. IV).

Quatre ans plus tard, la sainte confirme ce qui précède : « Quelques-unes de vos servantes jouissent habituellement de ces célestes douceurs [l'union pleine]... je dis quelques-unes ; il en est *bien peu* cependant qui n'entrent dans cette cinquième demeure. Elle renferme de très grands trésors auxquels on participe *plus ou moins*, et c'est ce qui me fait dire que *la plupart y entrent* » (*Château*, 5, ch. I).

Resterait à savoir quel était, à cette époque, le nombre total des carmélites.

pas avoir d'états mystiques (1). Dieu ne leur avait pas fourni ce secours, mais il leur avait accordé à un haut degré d'autres dons de l'ordre surnaturel ordinaire.

J'irai plus loin. Il peut se faire qu'une personne de ce genre soit, comme vertu, bien au-dessus d'une autre, qui aura reçu l'oraison de quiétude. Cela tient en partie à ce que cette dernière est assez mal douée sous le rapport de l'intelligence, du caractère, de la direction, etc.

Toutefois ne concluons pas de là que la seconde n'aura pas eu grand profit à être élevée à l'union mystique. Car, sans ce don, elle serait restée beaucoup plus bas.

10. — Parlons maintenant de **la grande sainteté,** de celle qui mène ouvertement à la canonisation. S'est-elle rencontrée sans les grâces mystiques?

Bien entendu, il faut étudier uniquement la vie de ceux qui n'ont pas été martyrs et dont l'intérieur est connu avec quelque détail. Car pour les martyrs, leur mort a pu suffire à les faire canoniser, sans qu'il y ait eu auparavant de vertus héroïques. Quant aux saints qui ne remplissent pas la seconde condition, la question reste simplement douteuse.

11. — Cette étude historique nous mènera à la conclusion que voici : *presque tous les saints canonisés* ont eu l'union mystique; et généralement avec abondance. Benoît XIV énonce un principe analogue : « L'histoire nous apprend que presque tous les saints, et surtout les fondateurs d'ordres, ont reçu des visions divines et des révélations... Sans aucun doute, Dieu parle familièrement avec ses amis et il favorise surtout ceux qu'il a choisis pour de grandes œuvres » (*De canon.,* l. III, ch. LII, n° 3). Le R. P. de Maumigny admet également notre thèse (t. I, l. V, ch. I).

S[t] François de Sales n'est pas réellement d'un avis contraire quand il dit : « Plusieurs saints sont au ciel, qui jamais ne furent en extase ou ravissement de contemplation; car combien de *martyrs* et grands saints voyons-nous *en l'histoire* n'avoir jamais eu, en l'oraison, autre privilège que celui de la dévotion et ferveur ». (*Traité de l'amour de Dieu*, l. VII, ch. VII). On le voit, le saint docteur parle d'abord des âmes qui *sont au ciel,* sans préciser

(1) S[t] J. de la Croix : « Dieu ne mène pas à la contemplation parfaite tous ceux qui s'adonnent avec résolution à la vie intérieure. Pourquoi cela? Lui seul le sait » (*Nuit*, l. I, ch. IX).

leur degré de sainteté. Or, pour être au ciel, il suffit de mourir en état de grâce. Tandis que nous ne parlons ici que des saints canonisés, c'est-à-dire à vertu héroïque. Ensuite, parmi les canonisés, il compte les martyrs. Leur nombre étant de plusieurs millions, on ne doit pas le faire entrer dans un même énoncé avec les contemplatifs. Ce sont des catégories trop différentes.

12. — Avant d'examiner cette thèse, il est bon de résoudre une **difficulté**. Cette doctrine, dira-t-on, est propre à décourager. Si, en fait, presque tous les saints (non martyrs) ont reçu des grâces extraordinaires, on se persuadera toujours qu'il existe un lien presque nécessaire entre ces grâces et la sainteté. Et l'on se dira : N'ayant pas les unes, je suis moralement certain de ne pas arriver à l'autre.

13. — **Réponse**. Non; le fait historique ne prouve pas que les grâces extraordinaires soient une condition presque nécessaire de la sainteté, mais simplement que, dans sa générosité, Dieu s'est plu à accorder aux saints canonisés bien au delà du nécessaire. En a-t-il fait autant pour d'autres saints qu'il voulait laisser inconnus? Et continuera-t-il à le faire habituellement dans l'avenir pour ceux qu'il veut mettre en lumière? Nous l'ignorons.

Mais admettons pour un instant qu'on ne puisse guère arriver au terme suprême de la sainteté, sans le secours des grâces mystiques, vous ne pourriez tirer de là aucune conclusion décourageante.

Si vous n'étiez qu'à deux pas de ce terme, je m'expliquerais un peu votre tristesse. Il y aurait si peu de chemin à parcourir, et Dieu vous refuserait le secours indispensable ! Mais peut-être en êtes-vous fort loin. Vous avez toutes les grâces nécessaires pour franchir la plus grande partie de la distance. Faites preuve d'initiative; et ayez confiance que Dieu fera le reste.

C'est à nous de commencer. On voit, il est vrai, dans la vie de plusieurs saints, que Dieu les a devancés. Dès leur enfance, avant même l'âge de raison, ils sont comblés de grâces exceptionnelles; exemple : S[t] Jean-Baptiste, sanctifié dans le sein de sa mère. Dieu est libre de se montrer généreux pour qui il veut, et il tient à nous le rappeler de temps en temps. Mais bien des saints n'ont pas été prévenus de cette façon. Au lieu de naître riches spirituellement, ils ont été, pour ainsi dire, les fils de leurs œuvres. Souvent ce furent des convertis, comme Madeleine, Augustin,

François d'Assise, François Xavier, etc. Ils ont commencé par des actes héroïques, et quand Dieu les a vus très avancés, il s'est montré généreux. Vous n'êtes pas dans des conditions plus défavorables; vous n'avez donc aucun motif de désespérer.

14. — Ainsi la thèse historique ne peut jeter aucun trouble dans les âmes. D'autre part, elle a un avantage, c'est de lutter contre la **tendance naturaliste** de notre siècle. Dans les vies de saints écrites de nos jours, on est très préoccupé de montrer *la part de l'homme*, le rôle de ses qualités naturelles, de sa mentalité et de son milieu. On a raison, si l'on ne se contente pas trop exclusivement de ces points de vue. Mais il faut aussi montrer *la part de Dieu*. Les anciens auteurs exagéraient souvent de ce côté. Les faits extraordinaires se succédaient sans interruption. Le saint se trouvait muni d'un trésor; il n'avait qu'à avancer la main pour y puiser; et sauf quelques tentations violentes dont il avait triomphé à force de peine, il ne faisait guère que consentir aux avances divines. Ne tombons pas dans l'excès opposé, et reconnaissons franchement ce que Dieu a fait pour ses amis, sans y être obligé.

15. — Arrivons à la **preuve de la thèse**. Celle-ci saute aux yeux quand on parcourt un recueil de vies de saints. Si quelques-uns semblent manquer de grâces extraordinaires, on s'aperçoit qu'on manque de documents à leur sujet. De sorte qu'on n'a pas de preuves positives à apporter contre la conclusion ci-dessus.

Ce manque plus ou moins grand de documents est facile à expliquer pour les prêtres. Ils ne tardent pas à trouver dans leur science sacerdotale le moyen de se passer plus ou moins de directeur. Si donc, ils ne sont pas arrivés jusqu'à l'extase, ce qui eût attiré l'attention, on ignore forcément une foule de faits de leur vie intime. Les femmes ont plus de difficulté à rester ignorées. Elles ont besoin de consulter. Souvent même elles nous ont laissé malgré elles des autobiographies détaillées écrites par ordre de leurs directeurs.

16. — *Exemples* de saints que parfois l'on a cru moins favorisés. Commençons par S[t] **Vincent de Paul**. On ne cite de lui presque aucun fait extraordinaire. On sait seulement qu'il restait plusieurs heures de suite, immobile, les yeux attachés sur le crucifix; ce qui semble bien indiquer une oraison sortant du commun. On cite encore les deux visions qu'il eut sur S[te] J. de Chantal,

l'une pendant la dernière maladie de la sainte, l'autre à sa mort. C'est bien restreint, je l'avoue ; mais aussi son premier historien, Abelly, reconnait qu'il ne laissait personne pénétrer dans son âme (1).

17. — De même on connait très peu l'oraison de S[t] **J.-B. de la Salle.** Toutefois le chanoine Blain, un de ses premiers historiens, nous dit que le saint, étant jeune prêtre, avait souvent des ravissements en disant la messe. De plus, il n'y éprouvait jamais de distractions (l. I, ch. IV, §§ 4, 5). Quoiqu'il fût homme d'action, il passait en oraison une grande partie de ses jours et de ses nuits (l. II, ch. I, § 4). Ces derniers détails suffiraient à juger qu'il était sorti de la voie ordinaire.

18. — On peut encore citer le B[eux] **curé d'Ars**. Plusieurs fois on lui a posé les questions les plus adroites, pour arriver à connaître la nature de son oraison ; toujours il les a éludées. Mais on a eu des preuves indirectes de son état mystique en le voyant prier, ou en entendant ses paroles prophétiques ou ses exclamations pleines d'amour qu'il ne pouvait retenir, telles que celles-ci : « Jamais on ne se lasse (dans l'oraison) ; *les heures coulent comme des minutes ;* enfin *c'est un avant-goût du ciel* » ; ou cette autre : « *Il y a des prêtres* qui voient tous les jours Notre-Seigneur à la messe » ; ou enfin celle-ci : « Quand on a communié, l'âme *se roule dans le baume de l'amour,* comme l'abeille dans les fleurs... Quand on fait la sainte Communion, *on sent quelque chose d'extraordinaire,* un bien-être qui parcourt tout le corps... *C'est Notre-Seigneur qui se communique.* »

19. — J'ai parfois entendu citer quelques autres saints comme n'ayant pas eu d'états extraordinaires : le B[eux] Pierre Le Fèvre, le B[eux] Canisius, S[t] Berchmans (tous trois de la Compagnie de Jésus), et S[t] François de Sales (2). Quand même ce serait vrai, la thèse très modérée que j'ai énoncée n'en serait pas infirmée. Car j'ai dit que *presque* tous les saints ont reçu ces grâces. J'ai donc admis quelques exceptions comme possibles. Mais il se trouve préci-

(1) « *L'on n'a pas pu découvrir,* dit-il, quelle était l'oraison de M. Vincent; *ni si elle était ordinaire* ou extraordinaire, son humilité lui ayant toujours fait cacher les dons qu'il recevait de Dieu » (*Vie*, l. III, ch. VII).

(2) Bossuet le dit pour ce dernier (*États d'oraison*, l. IX, n° 11). Il le conclut à tort de deux lettres du saint (11 mars 1610, 26 février 1615), où l'on ne trouve que des phrases très vagues sur son oraison, comme de dire qu'il aime les grands chemins. Mais les âmes les plus favorisées en diraient autant.

sément que les quatre serviteurs de Dieu qu'on vient d'indiquer vérifient la loi générale.

20. Nous avons peu de renseignements sur l'intérieur du B^eux^ **Pierre Le Fèvre,** quoiqu'il ait écrit un *Mémorial* où il a consigné, pendant sa trente-sixième année, ses réflexions, résolutions et demandes. Cette ignorance, dit le P. Orlandini, son biographe, tient « à l'extrême modestie de ce saint homme qui n'a raconté que peu de chose, et aux immenses occupations qui ont empêché ses contemporains d'écrire... C'est une tradition cependant... qu'il avait le don de guérir miraculeusement les malades » (*Vie*, l. II, ch. xvi). Dans son *Mémorial,* il avoue qu'il entendait souvent des paroles surnaturelles. Il en cite un certain nombre; un groupe d'entre elles constitue une révélation de plusieurs pages.

21. — Le B^eux^ **Canisius** a montré souvent qu'il n'était pas dans la voie ordinaire. Un de ses historiens nous dit que, malgré ses grandes occupations, « il consacrait d'ordinaire les quatre premières heures de la journée à la méditation » et autres exercices de piété. « De nombreux témoins attestent... l'avoir vu maintes fois le visage rayonnant de flammes si vives que le regard en était ébloui » (*Vie*, par le R. P. Michel, l. VI, ch. ii). Un soir, dans une église de Fribourg, on l'aperçut « ravi,... un globe de feu au-dessus de la tête ». Après sa messe, « on le voyait circuler dans la maison comme en extase, les yeux baignés de larmes, allant de-ci de-là, sans but, hors de lui-même. Cette impression surnaturelle durait plusieurs heures, et quand il sortait, il marchait d'un tel pas que son compagnon, incapable de le suivre, était contraint de le secouer pour le ramener au sentiment de la réalité (*ibid.*). Il raconte lui-même dans ses *Confessions* que, la veille du jour où il fit sa profession solennelle entre les mains de St Ignace, il eut une double apparition, l'une du Sauveur « lui montrant son très saint Cœur et l'invitant à boire à cette source sacrée », l'autre d'un second ange gardien qui lui était donné désormais « pour l'aider et l'instruire » (*ibid.*, l. I, ch. v). Un autre historien nous dit que « Dieu lui fit connaître plus d'une fois la gloire dont jouissaient quelques saintes âmes dans le ciel, et les peines que quelques autres souffraient dans le purgatoire » (*Vie*, par le P. Dorigny, l. VI).

22. — Arrivons à St **Berchmans.** Dans la compagnie de Jésus, il est devenu le patron de la fidélité à la vie commune. Mais ce

serait une erreur d'en conclure que son oraison elle-même a été commune. La question a été étudiée pendant le procès de béatification, et le cardinal rapporteur conclut en disant que ce jeune saint était extatique. « N'était-ce pas, dit-il, l'extase qui, durant l'oraison, après l'avoir transfiguré, le rendait insensible au froid, aux piqûres des insectes? N'était-ce pas l'extase, dont ses frères devaient le retirer, en le secouant, en l'appelant à haute voix? » (cité par le R. P. Cros; *Vie* du saint, l. II, ch. XVIII). Sauf peut-être à certaines époques de sécheresse, il « n'avait pas de distractions » dans l'oraison. Enfin les gémissements qu'il y poussait étaient parfois si forts qu'ils réveillaient ceux qui habitaient les chambres voisines. Si le saint eût été maître de ses mouvement, il eût supprimé ces cris par humilité et à cause du soin qu'il eut toujours d'éviter toute singularité (Voir *ibid.*, ch. II).

Ainsi sur les quatorze saints ou bienheureux de la Compagnie de Jésus, qui ne sont pas martyrs, on ne trouve pas une seule exception à la thèse.

28. — Pour S[t] **François de Sales**, les renseignements sur son intérieur sont peu nombreux, parce qu'il refusait de répondre aux questions qu'on lui posait. S[te] J. de Chantal l'interrogea plus d'une fois; elle raconte dans ses dépositions que le saint se contentait de dire : « Ce sont des choses *si simples et si délicates* que l'on ne peut rien dire quand elles sont passées » (*Déposition*, art. XXXIII). Elle dit encore que « ce que Dieu opérait en lui, c'était par des *clartés* et des *sentiments* que Dieu répandait en la *suprême* partie de son âme; que *la partie inférieure n'y avait point de part* » (*ibid.*).

Ces caractères n'appartiennent pas à l'oraison ordinaire; mais on sait en outre que le saint avait le don de prophétie, de connaissance des consciences et le don des miracles (*ibid.*, art. XL). Enfin il a eu deux extases devant témoins : la première, qui dura une demi-heure, eut lieu pendant sa consécration épiscopale (1602). Il vit alors les trois Personnes divines opérant cette consécration. Cette vision se continua sans extase pendant le reste de la cérémonie; il resta tout absorbé par cette impression durant six semaines. Déjà auparavant il avait eu une vision de S[t] Antoine de Padoue (*Vie*, par Pérennès, dans l'édition Migne; l. V, ch. XI) et avait ressuscité un mort (1698, *ibid.*, l. III, ch. XV).

Dans la seconde extase (1604), Dieu lui fit voir l'Ordre qu'il

fonderait et quelle serait sa coopératrice. Il ne connaissait pas encore Mme de Chantal (*ibid.*, l. VI, ch. I).

§ 3. — Dispositions favorisant ou non l'union mystique.

24. — Comme je l'ai dit ailleurs (ch. XII, **11**), la pratique des vertus est la meilleure des dispositions à l'union mystique.

Une autre disposittion excellente est la vie de **recueillement**. Les saints ont presque tous pratiqué la *longue* oraison; c'est le chemin de la *haute* oraison.

Je ne dis pas qu'*en fait*, nos exercices doivent être longs. Car l'obéissance peut nous imposer des emplois qui réduisent forcément notre oraison, sinon à néant, du moins au strict nécessaire. Dieu se doit alors à lui-même de ne pas nous punir de lui avoir obéi.

J'ai seulement dit qu'il faut *aimer* à rester longtemps avec Dieu. Si ce sentiment est sincère, nous saurons trouver des heures de liberté, nous éviterons surtout de nous jeter *de nous-mêmes* dans un tourbillon d'occupations que l'obéissance ne nous a pas commandées et qu'elle ne fait parfois que tolérer. Nous prétendons vouloir faire du bien aux autres; mais ne serait-il pas mieux d'abord de nous sanctifier davantage par le recueillement? En réalité, nous suivons nos goûts naturels et nous sommes bien aises d'avoir des prétextes de fuir les épreuves de la vie d'oraison et les fortes vertus auxquelles elle conduit.

Toutefois il ne faut pas tomber dans l'illusion opposée et sacrifier ses devoirs à l'amour de la solitude (voir ch. XII, **9**).

25. — J'ai plusieurs fois constaté le fait suivant : Quand des personnes n'ont guère dépassé l'oraison de quiétude, les occupations nombreuses, et surtout le **surmenage**, produisent une baisse notable dans leur union mystique. Il semble donc que, dans ce degré, Dieu exige, au moins à certains jours ou heures, une vie calme et recueillie.

Peut-être ces âmes acquièrent-elles alors autant de mérites que si elles réussissaient dans l'oraison, mais ils sont d'un autre genre.

Pour ceux qui sont parvenus à une très haute contemplation, les ménologes des ordres religieux montrent que souvent ils jouissent de certains privilèges; par exemple, après avoir employé les

journées aux œuvres les plus fatigantes, ils peuvent passer les nuits presque entières dans la prière. Quelle grâce désirable!

26. — Les **obstacles** à l'union mystique sont la négligence dans la vie spirituelle, la dissipation, le mépris ou l'indifférence pour ces grâces. L'ignorance, les préjugés et la mauvaise direction sont un empêchement indirect, parce qu'on est amené par là à repousser ces faveurs, ou à ne pas tenir la conduite nécessaire à leur conservation (ch. XXVI, **6**).

Les auteurs ont insisté sur ces causes qui sont d'ordre surnaturel, ou s'y rattachent comme supposant le rôle de la volonté humaine.

Mais il y aurait lieu de se demander s'il n'existe pas des obstacles d'ordre purement naturel indépendants de notre volonté. Je n'ai aucune réponse à apporter à cette question, pourtant intéressante; elle n'a été traitée par personne.

CHAPITRE XXIX

LA TERMINOLOGIE, ET NOTAMMENT CELLE DE SAINTE THÉRÈSE

1. — La contemplation infuse doit-elle être appelée une **grâce gratuite?**

Non. Et je vais montrer que les auteurs qui disent le contraire ne sont qu'en désaccord apparent avec cette réponse.

Pour cela, remarquons d'abord que toute grâce peut être appelée gratuite, en signifiant par là que Dieu n'était pas tenu de nous l'accorder. C'est l'étymologie même du mot. Mais les théologiens prennent l'expression de *grâces gratuites* dans un sens plus restreint. Ils désignent par là les grâces qui, comme le don des langues ou des miracles, nous sont données *uniquement* pour le bien spirituel du prochain.

Certaines visions et prophéties rentrent dans cette catégorie. Mais il n'en est pas de même de la contemplation infuse. Elle nous est donnée avant tout pour notre bien. Scaramelli combat longuement l'opinion de ceux qui l'appellent une grâce gratuite (Tr. 2, n° 147 et suiv.), et aussi ceux qui donnent ce nom à toutes les révélations et visions, sans exception.

D'autre part, cette contemplation n'est pas non plus la grâce sanctifiante, celle qui rend formellement agréable à Dieu. Mais *elle s'y rattache,* comme le moyen à la fin, de même que la grâce actuelle, les habitudes infuses et les dons du Saint-Esprit; en un mot, tous les *auxilia* (secours, grâces auxiliaires). Les auteurs qui appellent la contemplation une grâce gratuite ont simplement voulu dire qu'elle n'est pas la grâce sanctifiante, ni dès lors l'essentiel de la sainteté.

Pour éviter toute ambiguïté, il faut distinguer trois sortes de

grâces au lieu de deux : la grâce sanctifiante, les grâces qui en sont les auxiliaires et les grâces gratuites (Voir Soto cité par Suarez, *De gratia,* proleg. 3, c. IV, n°s 14, 15; et Joseph du Saint-Esprit, t. II, disp. 11, n° 54).

2. — S[te] Thérèse n'emploie pour désigner les états mystiques que des mots déjà en usage de son temps : *contemplation, recueillement, quiétude, sommeil, union, extase, ivresse, fiançailles, mariage.* Mais parfois **elle en restreint le sens,** par exemple, pour les mots quiétude (ch. V, **12**), et même contemplation (ch. IV, **5**).

Plusieurs auteurs n'y ont pas assez pris garde, et en citant des écrivains, surtout parmi les anciens, qui emploient les mêmes mots, ils n'ont pas songé qu'ils s'en servent avec des nuances différentes.

Bien plus, la sainte elle-même, comme nous allons le voir, n'a pas toujours pris les mots exactement dans le même sens. Ne nous en étonnons pas. Les novateurs, comme elle, ne peuvent éviter certains tâtonnements. Il est toujours difficile de créer un langage sans défaut pour exprimer des idées que les prédécesseurs n'ont pas su rendre bien nettes.

3. — Étudions d'abord les significations que la sainte donne au mot **recueillement**. Pour elle, il y en a deux, et il faut le savoir pour bien comprendre ses écrits. Certains auteurs ne paraissent pas s'en être aperçus; leurs citations mêlent ainsi des choses très disparates.

1° Rappelons d'abord que l'oraison de simplicité a parfois été appelée oraison de *recueillement actif.*

C'est avec cette signification que S[te] Thérèse prend le mot recueillement (sans adjectif) dans le *Chemin de la perfection* (1); c'est, semble-t-il, la même oraison qu'elle décrit à la fin de sa seconde lettre au P. Rodrigue Alvarez quoiqu'elle n'y emploie pas le mot recueillement (2). Elle signale que cet état comporte

(1) Elle n'a pas en vue un état mystique puisqu'elle dit : « Ce recueillement *dépend de notre volonté,* et ainsi nous pouvons l'avoir avec l'assistance de Dieu (*Chemin,* ch. XXX). Celui qui désire acquérir cette habitude, car *c'en est une qui dépend de nous,* ne doit pas *se lasser de travailler* à se rendre peu à peu maître de soi-même, en rappelant ses sens au dedans de lui... Que l'âme, s'il se peut, pratique cela plusieurs fois le jour... Je vous assure qu'avec l'assistance de Notre-Seigneur, vous en viendrez à bout dans un an, peut-être dans six mois » (*ibid.*).

(2) Le P. Bouix, dans sa traduction, commet ici une confusion. Au lieu de dire uniquement, comme la sainte, qu'on pense à la présence de *Dieu,* il finit par parler

diverses manières d'être, qui ne sont que des nuances. Par exemple, il peut survenir soudainement, sans causes précédentes, et manifester ainsi plus clairement l'action divine. Ou encore il se fait sentir avec beaucoup de douceur et de dévotion. Tout cela se trouve, en effet, dans l'oraison de simple regard.

4. — 2° Au contraire, dans le *Château* (4, ch. III), la sainte ajoute au mot recueillement l'épithète de surnaturel. Il en est de même au commencement de la 2e lettre au P. Rodrigue Alvarez. C'est vraiment un état mystique qu'elle dépeint (1). Il ressort de la description, qu'elle appelle ainsi une quiétude très faible et subite, qui n'a pas encore le pouvoir de gêner l'entendement dans son action, ou qui le gêne peu (2). C'est là ce que certains traités appellent recueillement *passif*.

Dans sa *Vie*, la sainte va même un peu plus loin (ch. XV). Elle paraît regarder les mots recueillement et quiétude comme synonymes, car elle les réunit, en disant : Oraison de recueillement et de quiétude.

5. — Même quand elle parle du recueillement passif, la sainte ne le présente jamais comme un degré spécial, comme une *étape* de la vie mystique. Quelques auteurs ont fait le contraire. C'est donner à cette oraison une importance qu'elle n'a ni théoriquement ni pratiquement. On complique la mystique, en séparant ainsi des états qui ne diffèrent que par des nuances insignifiantes.

Pour comble de malheur, la définition que certains auteurs en donnent est tellement vague, qu'elle convient à tous les états voisins.

6. — Examinons le mot **union**, tel que l'emploie Ste Thérèse au chapitre XVIII de sa *Vie*. Le commencement de ce chapitre a donné lieu à des divergences d'interprétation. La sainte, en effet,

de la présence de Notre-Seigneur; ce qui est bien différent. Dans le texte espagnol, il y a : *la divine Majesté*.

(1) Car elle dit qu'il ne dépend aucunement de nous. « Ne vous imaginez pas que ce recueillement s'acquière en tâchant de *penser* que Dieu est en nous... cela est bon sans doute...; mais cette manière de se recueillir *est au pouvoir de chacun*, avec le secours de la grâce, bien entendu. *Il n'en est pas ainsi* du recueillement surnaturel dont je parle... La comparaison du hérisson ou de la tortue [se retirant au dedans d'eux-mêmes] ne me paraît pas tout à fait juste, car ces animaux se renferment en eux-mêmes, *quand ils le veulent;* au contraire, ce recueillement *surnaturel* est *indépendant de notre volonté*, et nous n'en pouvons jouir que quand il plaît à Dieu... Il est de beaucoup inférieur à l'oraison de quiétude; il en est toutefois le *principe* et le vestibule » (*Château*, 4, ch. III).

(2) La sainte ne va pas jusqu'à demander qu'on *excite* alors l'entendement à agir, mais simplement qu'on ne l'en *empêche* pas.

annonce qu'elle va parler de la « quatrième eau » surnaturelle; expression qui désigne certainement l'extase (1). Seulement, comme elle ne prononce pas ce dernier mot dans les premières pages, mais celui d'union, beaucoup d'auteurs modernes en ont conclu que la sainte commence par oublier le sujet qu'elle avait annoncé, même dans le sommaire initial, qui est de sa composition. Elle reprendrait, pensent-ils, la description du degré inférieur à l'extase, qu'elle avait traitée précédemment.

Mais on peut prouver que telle n'est pas la pensée de la sainte. En cet endroit, ce qu'elle appelle union, sans qualificatif, c'est l'extase simple, celle qui ne monte pas jusqu'aux violences du ravissement. Ce mot union lui sert malheureusement à désigner plusieurs choses différentes, suivant l'occasion. Voici les preuves de mon interprétation :

1° Il faudrait admettre, au début de ce chapitre, un défaut grave de composition; car c'en est un, d'annoncer un sujet et d'en traiter longuement un autre;

2° Le même langage étant employé de nouveau dans les chapitres suivants, il s'ensuivrait que la sainte continue encore fort longtemps à revenir sur un sujet épuisé;

3° Tous les caractères qu'elle attribue à cette *union*, sont, par définition, ceux de l'extase; en un mot, la critique intrinsèque du texte tranche la question;

4° Enfin on a une preuve historique qui est péremptoire. C'est un document du P. Gratien, confident de la sainte. En 1608, il a publié un livre (*Dilucidario,* etc.) pour la défendre contre diverses accusations. Il y expose que les contemporains disaient que Ste Thérèse désignait l'extase par le terme générique d'union. D'après lui, ils se plaignaient qu'il en résultât de la confusion et des malentendus. Or le P. Gratien se garde bien de nier que la sainte ait employé le langage qu'on lui attribue. Il entreprend seulement de le justifier (ch. III; ce passage est reproduit par la Fuente, avec d'autres longs extraits; tome II des *Escritos*, p. 505). Il se persuade notamment que ce mot n'entraînera aucun malen-

(1) Il le faut bien, puisque « les eaux » ne sont qu'au nombre de quatre, et qu'ainsi la dernière doit correspondre à l'union la plus forte. De plus, la sainte l'indique nettement au chapitre XX; car elle dit : « Considérons maintenant les propriétés de la dernière eau », et quelques lignes plus bas, elle ajoute : « l'âme, *dans ces ravissements*, semble quitter les organes qu'elle anime ».

tendu. Depuis on a constaté le contraire, et de nos jours encore le vrai sens n'est pas compris de tout le monde.

Le P. Gratien n'apporte qu'une bonne raison, c'est que S[te] Thérèse « n'a attaché aucune importance à tel ou tel mot », et qu'elle-même a déclaré ne pas vouloir s'astreindre aux méthodes didactiques et gênantes qu'on exige des professeurs. Et en effet, avant de critiquer les procédés d'un livre, il faut se demander à quel genre littéraire il appartient, et quelles sont les libertés admises pour ce genre.

Ajoutons que la sainte avait un motif d'éviter le plus possible le mot extase. Elle l'explique au P. Rodrigue Alvarez : « Extase et suspension sont, à mon avis, une même chose. Mais je me sers d'ordinaire du terme de suspension, pour ne pas prononcer celui d'extase *dont on s'épouvante* » (*2e lettre*). Le mot union lui servait pour la même fin.

7. — Un mot maintenant sur l'expression **oraison d'union**, qui désigne l'état voisin de l'extase, et que j'ai appelé union pleine (ch. III, 15). Les divers traducteurs français l'ont prodigué pour rendre le style plus élégant, et éviter le mot « l'état précédent » qu'emploie souvent la sainte (1).

Mais surtout, ils en ont anticipé l'emploi, se livrant à une interprétation dont ils auraient dû prévenir le lecteur. Chose singulière, en effet, dans sa *Vie*, la sainte n'emploie pas cette expression quand elle décrit *ex professo* l'état correspondant, c'est-à-dire aux chapitres XVI et XVII. Elle ne commence que beaucoup plus loin, aux chapitres XXII, XXIII, XXVII. C'est l'indice d'un tâtonnement comme terminologie.

8. — Un homme qui a approfondi le texte original des livres de S[te] Thérèse m'a posé la question suivante : Il est admis généralement que ce que la sainte appelle, dans sa *Vie*, la **troisième eau** est le même état que ce qu'elle appelle, dans le *Château*, la *cinquième demeure*. Est-ce bien exact? Le second état, au lieu d'être identique au premier, n'est-il pas un peu plus voisin de l'extase?

9. — **Réponse**. C'est là un problème difficile, peut-être insoluble. Du moins l'on peut dire que, s'il y a des différences, elles

(1) Le R. P. Peyré, qui a retouché la traduction du P. Bouix, a compté que l'expression *oraison d'union* n'est que cinq fois dans la *Vie*, deux fois dans le *Château* et pas une fois dans *le Chemin de la Perfection*.

portent sur des nuances insignifiantes. Déjà la sainte indiquait nettement dans sa *Vie* le caractère qui m'a servi à définir l'union pleine, quand elle disait : « Les puissances s'occupent *entièrement* de Dieu, *sans être capables d'autre chose* » (*Vie*, ch. xvi).

Ajoutons que cette question n'a aucune importance, ni pour la direction des âmes, ni pour l'établissement rationnel d'une classification en mystique.

Ce qui est utile, en effet, c'est de définir et nommer un intermédiaire entre ces deux termes trop éloignés, la quiétude et l'extase bien accusée. De même, lorsque deux grandes villes sont très distantes, il nous est difficile de nous représenter le chemin parcouru et de le raconter, si nous n'avons pas entre deux un point de repère, un village, une station de chemin de fer. Peu nous importe d'ailleurs que ce point de partage se trouve un kilomètre plus près ou plus loin. Ste Thérèse a fait la sage innovation de créer ce point de repère. Savoir si elle l'a strictement maintenu au même endroit, ce n'est là qu'un problème d'érudits.

10. — Quel sens la sainte a-t-elle donné à l'expression **sommeil spirituel ?**

Voilà encore une question sur laquelle il n'est point facile de donner une solution bien nette. Dans sa *2e lettre* au P. Rodrigue Alvarez, la sainte parle de cet état comme placé entre la quiétude et l'union pleine. Ce serait donc une quiétude forte et de plus, silencieuse, comme l'indique le mot sommeil. Mais la nuance qui la caractérise n'est pas, pour cela, bien définie. Dans sa *Vie* (ch. xiv), elle se contentait de dire : « La quiétude n'est ni un ravissement ni un sommeil spirituel ».

La sainte parle de même dans le *Château* (4, ch. iii), quand elle dit : « Le sommeil spirituel va *un peu* au delà de la quiétude ». St François de Sales a adopté cette interprétation (*Tr. de l'amour de Dieu*, l. VI, ch. viii).

On objecte parfois que, dans sa *Vie*, la sainte, décrivant la *troisième eau*, c'est-à-dire l'union pleine, l'appelle *sommeil des puissances* (ch. xvi). Mais il y a là un malentendu. Le sommaire du chapitre contient, il est vrai, ce mot, dans la traduction du P. Bouix, mais il n'est pas dans le sommaire composé par la sainte. Puis celle-ci ne lui donne pas, dans le corps du chapitre, le rôle important qu'on lui attribue. Elle l'emploie une seule fois (et non deux, comme le traducteur), mais sans en faire le nom

spécial de l'état qu'elle décrit. C'est au même titre qu'elle dit : C'est une « agonie » ou « un glorieux délire ».

Il y a un passage plus embarrassant (*Château*, 5, ch. I). La sainte dit là par deux fois que la quiétude est un sommeil, et qu'en cela elle diffère de l'union pleine. La seule conclusion à tirer de ces oppositions, c'est, comme je l'ai dit, qu'il ne s'agit pas ici d'un état très bien défini. Surtout, il ne faut pas en faire un degré proprement dit; on n'en a nul besoin. Les quatre degrés que j'ai adoptés nous suffisent pour tout décrire.

11. — Il a été dit ailleurs (ch. II, **8**) que S[t] François de Sales a désigné un certain état d'oraison par le nom d'oraison **de simple remise** en Dieu. M'appuyant sur les explications de S[te] J. de Chantal, j'ai dit que cet état n'est autre que l'oraison de simplicité.

Plusieurs auteurs n'ont pas songé à décider ainsi la question par un argument historique. Interprétant les mots dans le sens qui paraît le plus naturel, ils ont cru que l'état ainsi désigné consiste à *réfléchir* sur la résignation, sur l'abandon.

La vraie interprétation de la pensée du saint est, au contraire, que l'on réfléchit à tel sujet que l'on veut; mais que l'oraison de simple regard coûtant généralement à la nature, on y est amené indirectement à *s'exercer* à la résignation (ch. II, **21**) et par suite à s'y exciter par moments. S[t] François de Sales a donc employé un terme qui n'indique ni le sujet que l'esprit considère, ni la manière dont il le fait; et ce dernier point est un inconvénient; mais, en revanche, il rappelle clairement la conduite à tenir, c'est-à-dire la soumission.

Dans le système opposé, on est obligé d'admettre que la méditation de l'abandon, c'est-à-dire d'une vertu particulière, constitue un degré spécial d'oraison. Mais alors il faudrait en faire autant pour chacune des autres vertus. S[t] François de Sales n'a pu avoir une idée aussi absurde.

CHAPITRE XXX

DES MÉTHODES SCIENTIFIQUES EN MYSTIQUE DESCRIPTIVE

§ 1. — Marche de cette science. Ses sources.

1. — Au sujet de la mystique descriptive (Voir la première *Préface*, n° **2**), on peut se poser deux questions, qui influent sur les méthodes par lesquelles il faut la traiter : 1° Cette science a-t-elle subi des **progrès** à travers les âges, ou bien est-elle restée stationnaire, immobilisée, après avoir été établie par les premiers écrivains? 2° Dans l'avenir peut-on espérer de nouveaux progrès?

A priori, on peut répondre qu'il y a eu un perfectionnement constant dans le passé et qu'il en sera de même après nous. Autrement la mystique échapperait à la loi qui régit toutes les autres sciences, profanes ou religieuses, et surtout les sciences d'observation. L'art de bien voir et de bien exposer est un travail humain; il est capable, comme toutes les œuvres humaines, d'un progrès continu.

En fait, l'histoire nous prouve l'existence de ces développements successifs.

2. — Un des grands progrès réalisés par S[te] **Thérèse** et S[t] Jean de la Croix a été de décrire avec soin les états mystiques inférieurs à l'extase. Jusque-là on avait une connaissance nette de l'extase et des visions, et il ne pouvait en être autrement, tant les caractères de ces grâces sautent aux yeux. Mais pour les états d'union inférieurs, on ne s'en faisait que des idées confuses; les descriptions étaient sommaires et nuageuses, ne distinguant pas

des espèces assez différentes (1). Ainsi la B[euse] Angèle de Foligno, qui a de si belles pages sur les ravissements et les visions, ne donne rien de précis sur le reste. Il faut en dire autant de Denis le Mystique, de Ruysbroeck, etc. Pour ces états inférieurs, on se contentait parfois de phrases vagues, comme celle-ci : « On se sent envahi par une certaine douceur » (2).

En constatant cette imperfection des auteurs anciens, nous ne devons éprouver ni étonnement, ni mépris. Ils ont donné la somme d'efforts dont leur temps était capable, et qui a rendu possible la marche en avant de leurs successeurs. Ils méritent notre reconnaissance.

Ceux qui s'étonneraient de ces lenteurs de l'esprit humain devraient s'étonner aussi que la *Somme* de S[t] Thomas et l'*Imitation de Jésus-Christ* n'aient pas été écrites au temps des apôtres.

Maintenant que ce grand travail scientifique semble terminé, il nous paraît très facile. Mais que d'obstacles les initiateurs ont eu à vaincre! Par exemple, pour bien distinguer les uns des autres les états mystiques, il aurait fallu être guidé par une terminologie très claire; mais il y avait là un cercle vicieux; car inversement, pour créer rapidement cette terminologie, il eût été presque nécessaire de commencer par bien distinguer les états. L'esprit humain n'a pu se tirer de cette difficulté qu'en tâtonnant et très lentement.

De plus, les états inférieurs à l'extase sont les plus difficiles à analyser, comme tout ce qui est embryonnaire.

Depuis S[te] Thérèse, la mystique descriptive semble avoir fait peu de progrès. On n'a guère découvert de faits nouveaux, mais on s'est surtout préoccupé d'un autre travail utile : expliquer, coordonner ce qui était connu. On a cherché à mettre plus d'ordre dans les expositions, à perfectionner les formules qui expriment les faits.

(1) Pour s'en assurer, il suffit de parcourir les notes du savant traité du R. P. Meynard. Il donne en abondance les textes anciens. Beaucoup ne sont pas descriptifs ou même ne traitent que des questions à côté. Par exemple, quand il veut prouver qu'un vieil auteur a parlé de la quiétude comme S[te] Thérèse, il en est obligé de changer le sens du mot (t. II, n° 196) Sa preuve est que cet auteur, commentant le *Cantique des cantiques*, dit que l'Épouse, image de l'âme, a des moments de repos. Mais alors tous les autres commentateurs seraient aussi des mystiques, équivalents à S[te] Thérèse.

(2) S[te] Thérèse parlant de la quiétude : « J'avais lu sur cette matière *bien des livres*, et ils *l'expliquent peu* » (*Vie*, ch. XIV).

3. — Sources de la mystique descriptive. Cette science s'appuie sur deux sortes de documents : 1° les peintures qu'on trouve dans les auteurs classiques et approuvés; 2° celles que peuvent fournir, d'après leur propre expérience, des personnes encore vivantes. Ces deux sortes de renseignements sont indispensables; chacune éclaire l'autre. Il y a bien des passages de livres anciens dont on ne saisit le vrai sens que s'il est commenté de vive voix par une personne ayant passé par des états analogues, et réciproquement.

Parlons de chacune de ces sources.

4. — 1° Descriptions données par les anciens. Voici deux précautions à prendre, quand on les utilise :

a) Ne pas se contenter de recourir aux auteurs qui ont précédé S[te] Thérèse, sous prétexte que ce sont les grands maîtres. Car nous avons vu (2) qu'ils sont généralement très vagues pour les états inférieurs à l'extase (y compris les oraisons affectives et de simplicité). Sur un point ou deux, on m'a adressé cette objection : « Les anciens n'ont pas signalé telle circonstance que vous regardez comme importante ou même essentielle. Il y a donc lieu de croire que vous êtes dans l'erreur. »

Cette objection suppose que les anciens ont tout dit, tout prévu. C'est là une assertion sans preuves. S'il en était ainsi, les contemporains de S[te] Thérèse auraient pu lui reprocher de croire qu'une faible femme, comme elle, pouvait ajouter quelques traits nouveaux aux peintures laissées par des hommes éminents.

L'objection a été faite identiquement pour la théologie dogmatique. Plusieurs Pères des premiers siècles n'ont parlé que vaguement de certains points, regardés plus tard comme capitaux. Les protestants en ont conclu faussement qu'ils ne sont point essentiels et que l'Église a changé la doctrine des anciens. Elle l'a seulement développée et précisée.

Au lieu de dire que, depuis trois siècles environ, il y a eu une déviation de la doctrine traditionnelle, il faut dire qu'on est enfin sorti du vague traditionnel.

b) Pour faire l'*inventaire* exact des faits positifs que renferme un livre, ou l'un de ses chapitres, il faut se livrer à un travail d'analyse qui est plus long et plus pénible qu'on ne le croirait au premier abord. Le plus souvent, les faits sont noyés dans une foule d'accessoires : digressions, réflexions pieuses, développe-

ments littéraires, répétitions inutiles, commentaires d'Écriture sainte, etc. Il faut élaguer toute cette matière étrangère, et ne garder que le *résidu* expérimental.

Parfois il se réduira à très peu de chose. D'un long chapitre, il ne restera que quelques lignes. Du moins les faits ainsi isolés seront-ils bien clairs, bien distincts.

Je me suis livré à ce lent travail de dissection et mon livre en est le résultat.

c) En cherchant à réunir les faits dont l'ensemble constitue un état d'oraison, il ne faut pas mener de front d'autres problèmes, comme de savoir quel nom il convient de lui donner et quelle place il faut lui attribuer dans la classification.

J'ai vu que certaines discussions sur la mystique, auxquelles j'ai pris part, auraient été abrégées, si on avait ainsi *séparé les questions*. Il aurait fallu commencer par se dire : Admettons-nous l'existence ou la fréquence d'un état, décrit en tels et tels termes? sans nous préoccuper de savoir s'il faut l'appeler mystique ou lui donner tel nom classique. Provisoirement appelons-le l'état N. Quand nous serons d'accord sur ce premier point, nous nous occuperons du reste.

Bien souvent on verra qu'on est du même avis sur le fond, c'est-à-dire sur l'existence de cet état; la divergence n'existe que sur le choix de l'étiquette à appliquer à N.

Cette séparation entre la description et la terminologie montrera aussi que beaucoup de vieux auteurs ont décrit les mêmes choses sous des noms différents, — ou au contraire des choses différentes en employant les mêmes noms.

5. — Faut-il, dans la mystique descriptive, apporter, à l'appui de ses affirmations, des textes d'**Écriture sainte**? St Bernard et St Jean de la Croix le font sans cesse; la B^euse^ Angèle de Foligno et Ste Thérèse ne le font jamais. Quelle méthode est la meilleure?

Cela dépend du but qu'on se propose. Ou bien vous voulez donner une preuve proprement dite que tel état existe avec telle nuance, ou bien vous supposez que le lecteur admet vos idées comme établies d'avance par d'autres moyens.

Dans le premier cas, ne citez pas de textes bibliques. Car généralement ils ne prouvent rien ou presque rien sur ces matières. Vous êtes obligé de vous appuyer sur un sens accommodatice qu'on vous contestera. Le lecteur récalcitrant vous dira : « Ce passage

a reçu bien d'autres interprétations. Vous renversez l'ordre exigé par la logique; au lieu d'appuyer votre thèse sur un sens dont j'ignore la légitimité, il faudrait, au contraire, appuyer sa légitimité sur votre thèse, établie d'abord d'une manière incontestée. Vous attribuez à l'état mystique telle phrase des Psaumes. Mais elle s'applique à d'autres sortes d'âmes. De là la richesse de ces textes et le rôle que leur donne l'Église dans la liturgie. De même vous interprétez pour les états extraordinaires d'oraison telle scène du *Cantique des Cantiques;* mais il s'agit peut-être plus généralement de l'amour divin. »

Si, au contraire, une description est regardée comme établie par l'observation, rien n'empêche de recourir à des textes d'Écriture sainte, soit à titre de confirmation approximative, soit comme simple artifice littéraire, pour redire les mêmes choses sous une autre forme.

C'est ce qu'ont fait parfois les saints Pères, pour les vérités dogmatiques. Malgré les apparences, ils ne prétendent pas prouver par la Bible telle proposition; ils la supposent connue et admise. Mais ils veulent simplement la retrouver à peu près dans le livre divin et la formuler en style biblique (1).

6. — Donnons **deux exemples** de ces citations qui ne prouvent rien. Pour établir qu'il y a un état appelé mariage spirituel, les auteurs ont l'habitude de s'appuyer sur le texte d'Osée : *Sponsabo te mihi in fide* (II, 20), qu'ils traduisent ainsi : « Je m'unirai à vous dans une connaissance de foi ». Mais rien n'indique dans ce texte qu'il s'agisse du mariage dans le sens le plus strict des mystiques, c'est-à-dire d'union transformante; et toute la question est là. Bien plus, le sens littéral est tout différent et bien moins mystérieux. *Fides* signifie ici fidélité, comme lorsqu'on dit : Je vous garderai ma foi. Dans ce passage, Dieu dit à Israël : « Je vais violer mes engagements, parce que tu m'as abandonné le premier. Reviens à moi, et je contracterai avec toi une *alliance fidèle*, c'est-à-dire durable ».

(1) Par humilité, S[t] Jean de la Croix se persuadait qu'il s'appuyait plus sur l'Écriture sainte que sur son expérience : « En essayant de révéler quelque chose de cette nuit obscure, je n'ajouterai pas une foi entière à la science et à l'expérience, qui l'une et l'autre peuvent errer et faillir. Mais sans négliger les lumières que l'une et l'autre peuvent me fournir, je m'appuierai tout particulièrement sur les divines Écritures, dont l'Esprit Saint, maître infaillible, est l'inspirateur » (*Prologue*). — Sans doute, l'Ecriture ne trompe pas, mais l'homme peut se tromper en l'appliquant d'une manière arbitraire.

Ainsi le texte pris en lui-même n'a aucun rapport à l'oraison.

On objectera peut-être que Notre-Seigneur s'en est pourtant servi pour annoncer ses faveurs à certains de ses serviteurs, tels que la V[ble] Marie de l'Incarnation, ursuline. Mais je n'ai demandé d'écarter les textes de la sainte Écriture que dans le cas de certaines démonstrations. Ici Notre-Seigneur ne cherche pas à établir une thèse; il fait une promesse. Rien n'empêche qu'il n'emploie le style biblique usité dans les livres de piété à cette époque.

Second exemple. Pour traiter cette question : La contemplation peut-elle durer longtemps? au lieu de demander la réponse à une multitude d'observations bien contrôlées, on a répété d'âge en âge la solution classique de S[t] Grégoire le Grand, disant que la contemplation ne dure guère qu'une demi-heure, en vertu de ce texte de l'Apocalypse : « Un silence d'environ une demi-heure se fit dans le ciel ».

D'abord ce texte de l'Apocalypse ne prouve rien. Il y est question de silence, comme dans vingt endroits de l'Écriture; mais ce n'est pas le silence de la contemplation, ni même de l'oraison. Puis il y a une autre question préalable qu'il eût fallu traiter : De quelle contemplation S[t] Grégoire parle-t-il? Est-ce du regard simple de l'oraison de simplicité? Est-ce de l'extase dans son ensemble, ou seulement de son maximum? et qu'entend-il par « ne pas durer »? Est-ce une cessation, ou une légère fluctuation? Voilà des points qu'il eût fallu fixer.

Pour faire un livre de mystique qui soit sincère, il ne suffit plus de découper de vieux textes avec une paire de ciseaux. Il faut en faire l'étude critique.

7. — J'ai dit que pour la mystique descriptive, il y a une **seconde source** d'informations : les peintures que peuvent fournir des personnes encore vivantes et dignes de foi (1).

Deux conditions préalables sont à remplir :

1° Le directeur qui recueille ces documents et les contrôle doit avoir étudié sérieusement la mystique et être doué de discernement, pour ne pas se fier au premier venu. Quand on veut faire

(1) Je ne mêle pas à cette question celle du progrès à effectuer dans l'énoncé des règles de conduite. On doit demander ces règles non plus aux personnes recevant les grâces d'oraison, mais aux théologiens. Puis ces principes sont trouvés depuis longtemps, car on ne pouvait s'en passer, tandis que des descriptions détaillées n'étaient pas indispensables. Ce n'est plus désormais qu'une question de clarté dans l'exposition.

progresser une science, lui apporter « une contribution », on ne s'adresse pas à un ignorant, ni même à un débutant.

2° On doit se persuader que désormais ces enquêtes ne peuvent avoir pour but de faire de grandes découvertes. Après tant de siècles pendant lesquels on a observé, dirigé, discuté, il est clair que tout ce qui est important est trouvé. Il s'agit modestement de fixer certaines *petites circonstances*, les faits de détail que les anciens auteurs n'ont pas indiqués, pour des motifs que nous ignorons. Peut-être n'y ont-ils pas songé ou ont-ils voulu simplement se borner (1). Combien d'auteurs, après avoir publié un livre, reconnaissent qu'ils n'ont pas dit tout ce qu'ils savaient ou pouvaient facilement savoir ?

Ces *menus faits*, oubliés de nos prédécesseurs, ne sont que les miettes de leur table. Mais la science aime à tout recueillir. De plus, ces faits nouveaux peuvent avoir une conséquence utile. Ils aideront peut-être un jour, soit à ébaucher des théories, soit à réfuter certains libres-penseurs qui, eux, se contentant de noter des caractères superficiels, assimilent les états mystiques à des accidents morbides.

Dans ce livre, j'ai tâché çà et là de signaler plusieurs de ces petits faits dont aucun auteur n'avait parlé et j'ai demandé que sur certains points obscurs on fasse des « enquêtes » (Voir ce mot à l'Index analytique).

Il est fort ennuyeux pour les spécialistes d'avoir ainsi toujours à apprendre. Mais c'est un mal sans remède; on en souffre dans toutes les sciences.

8. — Cette idée d'interroger des personnes vivantes a déplu à un écrivain contemporain, mort assez récemment. Se couvrant du voile de l'anonyme, il m'a attaqué dans une revue catholique (*L'Ami du Clergé*, 26 sept. 1901; réponse, le 5 déc. 1901). Voici ses **trois objections :**

1° L'amour du nouveau portera à faire fi des descriptions traditionnelles. — On répond que ce serait là une disposition antiscientifique; celle d'un physicien qui, sous prétexte de progrès,

(1) Peu s'en est fallu que, dans sa *Vie*, Ste Thérèse n'omît à dessein de décrire l'état qui suit la quiétude (ch. xvi), ce qui eût été une énorme lacune : « Je ne pouvais ni le comprendre, ni l'expliquer aux autres. Aussi avais-je résolu, quand j'en viendrais à cet endroit de ma relation, de n'en point parler ou de n'en dire que très peu de chose... Aujourd'hui le Seigneur m'a enseigné la manière d'en parler. »

ferait table rase des travaux précédents. Je pars de l'idée toute différente qu'il faut, non détruire, mais compléter; et encore sur les menus faits seulement.

N'opposons pas la tradition à l'observation. La première n'est que l'observation dans le passé; elle ne peut contredire celle du présent. J'ajoute que la première doit avoir plus de valeur à nos yeux, car elle vient des saints et elle a subi la longue épreuve du temps. Pour ma part, on ne m'accusera pas de l'avoir méprisée, et notamment, de n'avoir pas cité Ste Thérèse. Si je l'ai fait, c'est précisément parce que je la considère comme un trésor d'observations.

2° Pour rendre compte de ses états d'oraison, il faudra s'examiner, se replier beaucoup sur soi-même; ce qui a des inconvénients. — D'abord si le directeur a étudié la mystique, il peut questionner sans qu'on ait besoin du moindre examen avant sa visite. Ensuite, ce qui serait fâcheux, ce serait de s'interroger pendant l'oraison, même s'il s'agit de l'oraison ordinaire. Ce serait se distraire. Mais, après coup, il y a un examen modéré qui est permis, sans quoi Ste Thérèse et tant d'autres n'auraient pu écrire leurs beaux ouvrages.

3° Enfin le rédacteur craint qu'on ne rencontre des personnes vaniteuses, qui mentiront; d'autres, qui réciteront ce qu'elles ont trouvé dans des livres. Puis, dit-il peu aimablement : « Tout le monde sait qu'il ne faut pas se fier à ce que les femmes dépeignent : elles manquent d'esprit d'analyse, et ignorent les termes exacts pour rendre leurs impressions. On ne rencontre pas tous les jours des Ste Thérèse. » — Cela prouve simplement que le directeur doit, comme je l'ai dit ci-dessus, avoir de la science et du discernement. Il y en a eu de tels dans le passé; pourquoi pas dans l'avenir?

§ 2. — Les classifications.

9. — Nous avons vu que Ste Thérèse se contente de **réduire à quatre** les étapes de l'union mystique. Ces degrés se subdivisent en variétés, grâce à des circonstances diverses. La sainte a eu la sagesse de ne pas chercher à ranger bout à bout toutes ces nuances d'états et à en faire une *série unilinéaire*.

Beaucoup d'auteurs ont fait le contraire et ont abouti ainsi aux résultats les plus disparates. M. Ribet a donné l'exposition de ces diverses classifications. Elles sont tellement variées et parfois si inconciliables qu'il y a de quoi dégoûter de la mystique ceux qui commencement à l'étudier. L'un compte quinze degrés, un autre douze, un autre six, etc. — Qui donc a raison? demandera le commençant. Qui faut-il croire?

La réponse, c'est que personne n'a raison. On a voulu résoudre un problème impossible; pour y arriver, on a oublié un principe fondamental de toute bonne classification, à savoir : qu'elle doit être prise d'un point de vue unique.

Une comparaison fera comprendre ma pensée. Un même air de musique peut être joué en plusieurs tons : en *sol*, en *fa*, etc.; puis, par des instruments de timbres divers : voix humaines, flûtes, violons, jeux variés de l'orgue; enfin, il peut être accompagné de bien des façons. Or, c'est une problème impossible, à priori, que de vouloir classer toutes ces manières *sur une seule ligne*. Si on s'obstine, on aura des solutions arbitraires, aussi nombreuses qu'on voudra. C'est qu'il y a ici trois points de vue au lieu d'un : le *ton*, le *timbre*, l'*accompagnement*. On pourra bien en tirer trois classifications; jamais elles ne se fondront raisonnablement en une seule.

Faisons l'application de ces remarques. Il ne faut pas chercher si l'oraison de « silence surnaturel » doit se mettre avant ou après l'« ivresse spirituelle ». C'est demander si une mélodie jouée en *fa* doit se classer avant le même air joué sur la flûte. Ces deux points de vue n'ont rien de commun. Le nom d'oraison de silence fait allusion à l'intensité de la ligature; le terme d'ivresse spirituelle considère autre chose : l'état de la faculté affective, la joie ou la tristesse. Décrivez-les dans l'ordre que vous voudrez, mais ne vous obstinez pas à les ranger en grains de chapelet (1)!

Est-ce que ceux qui trouvent ainsi une série de douze ou quinze degrés oseraient bien affirmer que diverses personnes qu'ils dirigent ont passé par leur filière, *juste* dans l'ordre indiqué? Schram

(I) M. Ribet a sagement fait remarquer que l'oraison de « silence spirituel » et de « sommeil spirituel » ne sont pas des degrés, mais de simples manières d'être des divers degrés (t. I, ch. XI, n° 4, p. 186) : « Il en est du sommeil comme du silence; il se rencontre avec une intensité diverse dans plusieurs états mystiques » (ch. XII, n° 3).

lui-même, qui subdivise tant, avoue, en citant Godinez, que ces divisions n'ont pas la prétention de répondre à la réalité (n° 315 de l'édition de 1848; 304 de l'ancienne édition). C'est donc une construction purement logique ; ce qui est peu utile.

Au contraire, pour les quatre degrés du *Château*, il ne peut y avoir de contestation. Puisque les trois premiers sont l'état faible, l'état moyen, l'état fort d'une grâce qui est foncièrement la même, il y a cent à parier contre un qu'on les parcourra dans leur ordre croissant. Au contraire, *quand il s'agit de variétés de détail, il n'y a pas d'ordre historique certain*. Tel jour, vous avez l'espèce A; le lendemain, l'espèce D, etc. Ce ne sont pas des étapes distinctes. Mais, *dans le même jardin*, il vous est permis de cueillir tantôt une rose, tantôt un œillet. Ou, pour reprendre la comparaison ci-dessus, aujourd'hui l'air est joué en *la* sur l'orgue et demain en *sol* sur la harpe.

Mais alors comment les auteurs contruisent-ils leurs petites classifications fantaisistes? Je me figure qu'au lieu d'aller aux informations, ils font cette opération tranquillement, dans leur chambre, se guidant, sans sourciller, par des raisons de convenance. A l'un, il paraît, tout bien pesé, que tel état ne *doit* arriver que tardivement, après tel autre. Voilà une affaire réglée. Jamais il ne communique ses raisons aux lecteurs et ne se dérange pas à entamer une discussion critique. D'autres considèrent les convenances du symbolisme. C'est ainsi qu'une idée de Richard de Saint-Victor est adoptée par S[t] Bonaventure, — sans peut-être qu'ils la prennent tous deux bien au sérieux; car ils donnent ailleurs une autre classification. D'après cette conception, les degrés de la contemplation *doivent* correspondre aux six jours de la création, non seulement en bloc, ce qui serait assez acceptable, mais comme nombre. Ils correspondent de même aux six marches du trône de Salomon. (S[t] Bonaventure, *Commentaire sur l'évangile de S[t] Luc*, ch. IX, n° 47, t. VII de l'édition nouvelle de Quaracchi). Mais un autre, avec le même symbolisme des six ou sept jours de la création, prouvera tout aussi légitimement qu'il faut douze ou quatorze degrés, puisque la Bible signale dans chaque jour un matin et un soir.

Brancati blâme, sans le nommer, un autre auteur qui a imaginé neuf degrés de contemplation correspondant aux nœufs chœurs des anges (op. VII, c. XVI). C'est un pur jeu d'esprit.

Le symbolisme est excellent, mais après coup, pour résumer

sous forme plus littéraire, des résultats *établis exactement* par ailleurs. Il ne peut être le fondement principal d'un travail scientifique. C'est un procédé artificiel, conduisant aux résultats les plus divergents.

10. — En dehors de la classification du *Château*, on ne peut en trouver aucune qui soit scientifiquement soutenable. Au point de vue pratique, c'est **la plus commode**. Car, si les divisions principales dépassent trois ou quatre, elles n'atteignent plus les buts divers qu'on se propose. Ce qu'on veut d'abord, c'est aider les directeurs, pour qu'ils comprennent *vite* à quelle hauteur est montée l'âme dont ils s'occupent. Mais, pour cela, il faut des divisions reconnues comme répondant universellement à la réalité et faciles à retenir. Les grandes lignes suffisent, au point de vue des conseils à donner. On n'a besoin de classer les personnes qu'entre trois ou quatre degrés. Par exemple, il faut savoir si elles sont, ou non, extatiques. Mais on n'aura rien de spécial à leur dire, si elles nous apprenent qu'elles éprouvent parfois « l'ébriété spirituelle ». Les directeurs nous seront reconnaissants d'avoir ménagé leur temps.

Un autre but des classifications est plus spéculatif. Notre esprit a besoin de dominer une vaste matière par des vues d'ensemble. Mais, est-ce que l'on comprendrait le plan d'un sermon si, au lieu de trois points, il en contenait douze? Moins les divisions principales sont nombreuses, plus l'esprit y trouve de clarté et de plaisir; plus aussi il en garde le souvenir.

11. — Les auteurs qui, comme Alvarez de Paz et tant d'autres, ont trop multiplié les degrés d'oraison auraient été avertis de cet excès, s'ils avaient eu la précaution de **comparer** entre elles **les définitions** qu'ils en donnaient. Ils se seraient aperçus qu'elles différaient tout au plus en apparence. On y trouve toujours les mêmes idées, exprimées parfois en termes presque identiques. Dans chacune on vous dit : on a des lumières admirables, une grande paix, un grand amour, etc. Mais s'il y a de telles ressemblances, pourquoi nous laisser croire à des frontières séparant des royaumes bien distincts? Dites simplement que le même état est susceptible de quelques nuances.

12. — Certains auteurs ont indiqué un degré d'oraison qu'ils appellent oraison d'**union active** (Philippe de la Sainte-Trinité, part. III, tr. I, d. IV, a. III; Vallgornera, n° 1023; etc.). Je crois

que ce système est inadmissible. En effet : 1° d'après ces auteurs, un tel degré consiste dans la conformité à la volonté de Dieu. Or c'est là une vertu, non un état d'oraison. A ce compte, il faudrait donner un nom spécial à tout état d'âme où l'on pratique chacune des autres vertus; elles le méritent tout autant. 2° Il est à croire que ces auteurs ont voulu prolonger outre mesure le parallélisme entre la voie ordinaire et l'extraordinaire. Voyant que le recueillement se partageait en actif et passif (ch. XXIX, 8), et de même l'oraison de repos (nous avons remarqué que celle qui est appelée active est l'oraison de simplicité), ils ont dit par analogie : Donnons un pendant à l'oraison d'union de S[te] Thérèse. Puisque c'est un état passif, concevons une union active. Mais alors pourquoi s'arrêter et ne pas imaginer deux sortes d'extases, l'une active, l'autre passive? Et de même pour le mariage spirituel? — Ne multiplions pas les êtres sans nécessité.

CHAPITRE XXXI

DISCUSSION DE QUELQUES QUESTIONS THÉORIQUES

1. — Je commencerai par les **trois questions** suivantes : Y a-t-il une lévitation naturelle, — des stigmates naturels, — des extases naturelles? Les libres-penseurs répondent oui, sans hésiter; et ils ne peuvent faire autrement, puisqu'ils n'admettent en ce monde rien de surnaturel. La plupart se contentent de cette affirmation à priori. D'autres essaient d'apporter des preuves, comme nous le verrons.

2. — Chez les catholiques, les opinions sont partagées. Je n'essaierai pas de décider qui a raison parmi eux. Les sciences psycho-physiologiques ne me paraissent pas assez avancées pour qu'on puisse se prononcer nettement. J'adopterai une position intermédiaire, mais qui me semble inattaquable, c'est de montrer que les **preuves** apportées en faveur des explications naturalistes sont **illusoires**. Ce sont tantôt des hypothèses arbitraires, tantôt des raisonnements fondés sur des faits exagérés ou mal interprétés.

Puisque les thèses contraires ont ainsi résisté à toutes les attaques, il s'ensuit que, jusqu'à nouvel ordre, elles sont de beaucoup les plus probables. Si toutefois le progrès des sciences médicales et de la psycho-physiologie apportaient enfin des objections sérieuses, la religion et la mystique n'auraient pas à s'en troubler. Elles ne dépendent nullement de la solution de ces questions.

§ 1. — Y a-t-il une lévitation naturelle?

3. — On a essayé de prouver **expérimentalement** que le

corps humain peut, dans certains cas supra-normaux, diminuer *un peu* de poids et on en a conclu que *peut-être* cette diminution peut devenir si complète que le corps reste suspendu en l'air.

Mais l'expérience d'où l'on part est très contestée. C'est celle de Crookes qui aurait pesé une personne magnétisée et aurait constaté une perte de poids. On a objecté que cette expérience, quoique très simple, n'a pas réussi avec d'autres observateurs. Jamais, à la Salpêtrière, on n'a vu de cas de lévitation.

Il est vrai que certaines personnes névropathes se sentent parfois le corps plus léger que d'habitude. Scaramelli dit (tr. 3, n° 275) que les extatiques ont souvent le même sentiment quand ils reviennent à eux. Mais il est à croire que c'est là une impression purement subjective. Il n'y aurait qu'un moyen scientifique de décider la question, ce serait de peser la personne. C'est ce qu'a fait M. Pierre Janet pour une extatique (vraie ou non?) qui éprouvait ce sentiment. Il lui a trouvé exactement le même poids qu'à l'état normal (*Bulletin de l'Institut psychologique international,* Paris, 28, rue Serpente; juillet 1901).

4. — On a apporté un autre argument. C'est que l'on a observé des faits de lévitation chez les **fakirs** de l'Inde. Ces phénomènes, n'ayant d'autre but que de satisfaire l'orgueil de l'opérateur et la curiosité des assistants, ne peuvent venir de Dieu, et l'opérateur lui-même ne songe pas à les lui attribuer. Donc, s'est-on dit, ils sont naturels. — Non; ils peuvent être diaboliques ou le résultat d'une habile supercherie. Jusqu'ici, du reste, les renseignements n'ont pas un caractère vraiment scientifique.

5. — Enfin on a recouru aux raisonnements à priori. Les spirites et les occultistes nous ont dit : « Rien n'est plus simple. C'est là un fait d'attraction ou de **répulsion électrique,** de polarité (?), ou d'émission de fluide vital ».

Mais s'il y a un effluve électrique dirigé vers le sol, pourquoi repousse-t-il celui-ci au lieu d'aller s'y perdre? Et pourquoi les corps voisins ne reçoivent-ils pas d'étincelles?

S'il y avait attraction, ce serait par rapport à un corps électrisé placé au-dessus du saint, comme dans l'expérience des pantins électriques. Or il n'y a aucun dispositif de ce genre.

J'ai lu bien des brochures sur ce sujet. Ce qui m'a frappé, c'est le charlatanisme (parfois inconscient, j'aime à le croire) de ces grands parleurs. Rien n'est plus facile en physique que de *feindre*

une explication. On lance de grands mots, on glisse des hypothèses gratuites, et on termine d'un air triomphant, en disant comme le savant de la comédie : « Et voilà pourquoi votre fille est muette ».

Pour avoir le droit d'affirmer que c'est *l'électricité* qui soulève le corps de l'extatique, il faut que vous ayez vraiment démêlé le *comment* de cette action. Pourquoi alors ne l'expliquez-vous pas *en détail*. Bien mieux, pourquoi en réalisez-vous pas l'expérience (et dans des conditions identiques d'isolement) avec une statue de soixante kilogrammes, ou même d'un seul kilogramme munie d'un appareil électrogène? Il faut vraiment que l'on compte bien sur l'ignorance du public, en fait de procédés scientifiques, pour essayer de l'éblouir avec de grands mots.

6. — Certains auteurs s'aperçoivent qu'en effet l'électricité n'explique rien. Il faut, disent-ils, recourir à l'émission du fluide vital.

Cette prétendue explication suppose établies les propositions suivantes :

1° Il y a un fluide vital, distinct du fluide électrique (Beaucoup le nient. Ce n'est qu'une hypothèse);

2° Ce fluide peut sortir du corps, « s'extérioriser »;

3° Il peut exercer alors une puissance motrice; tantôt des attractions, tantôt des répulsions;

4° Ces dernières peuvent être assez énergiques pour soulever un corps d'une soixantaine de kilogrammes;

5° Et cela pendant plusieurs heures, et parfois à une grande distance du sol.

Que d'hypothèses! Et pas une expérience! De plus, on oublie de nous expliquer pourquoi, pendant que le sol est repoussé, les assistants n'éprouvent rien de semblable. Ils n'ont aucune commotion en approchant. On ne trouve pas ici les caractères d'une théorie scientifique.

Je ne cite que pour mémoire ceux qui disent : La lévitation est peut-être un phénomène analogue à celui de la limaille de fer soutenu par un électro-aimant. — Le cas est très différent. L'électro-aimant est un appareil extérieur à la limaille, tout comme le ballon par rapport à l'aéronaute, et comme la main pour le poids qu'elle soulève. Le saint n'est pas tiré par un appareil extérieur.

7. — **Les auteurs catholiques** admettent que la lévitation

des saints est surnaturelle, mais ils ont voulu parfois nous dire *comment* Dieu s'y prend. L'explication la plus simple et la plus conforme à l'ordre de la Providence, consiste à dire : Les anges ayant le pouvoir de mouvoir les corps, Dieu se sert de leur ministère, afin de ne pas intervenir lui-même sans nécessité. Il les charge donc d'élever le corps de l'extatique; et cela pour des motifs (1) tirés du bien des âmes. C'est en vertu du même pouvoir que Satan soutenait en l'air Simon le magicien.

On a donné deux autres explications; j'aime à croire que les inventeurs ne les ont pas prises au sérieux :

1° Le P. Séraphin (*Théol. myst.*, n° 205) interprète le fait, avec Lopez Ezquerra, en disant que le corps a *réellement* perdu sa pesanteur. Cette hypothèse n'est pas soutenable. Car d'abord elle suppose que Dieu intervient sans nécessité. Lui seul, en effet, peut supprimer une qualité fondamentale de la matière. Puis le corps se comporterait alors comme le liège qui remonte à la surface de l'eau. En vertu du principe d'Archimède, il s'élancerait comme la flèche jusqu'aux limites extrêmes de notre atmosphère, c'est-à-dire au delà de 70 kilomètres. Qui sait même si, en vertu de sa vitesse acquise, il ne continuerait pas indéfiniment à travers les espaces célestes?

Il y a une explication plus simple. Le corps est dans des conditions analogues à celles du ballon qui monte, prend sa position d'équilibre et oscille. Il n'y a rien de *détruit*, mais quelque chose d'*ajouté*, à savoir une force égale et de sens contraire à la pesanteur. Ste Thérèse semble bien indiquer ce fait quand elle dit : « Lorsque je voulais résister au ravissement, je croyais sentir *sous mes pieds* des *forces* étonnantes qui m'enlevaient. Je ne saurais à quoi les comparer » (*Vie*, ch. xx).

2° Sans s'en douter, les hagiographes se laissent souvent aller à présenter la lévitation comme étant à demi naturelle. Ce serait la conséquence naturelle d'un fait divin, mais purement psychologique. Ils disent, par exemple : « L'âme désireuse de se plonger

(1) Benoît XIV donne un de ces motifs : « Dans l'extase divine, le corps peut être élevé de terre, non en vertu d'une connexion nécessaire entre ce phénomène et la contemplation intense, mais parce que cette contemplation extatique des choses divines est une ressemblance, et une sorte de commencement de celle qui fait la félicité des élus. C'est là l'enseignement que Dieu se propose ici; c'est pour cela qu'il accorde une participation imparfaite du don d'agilité qu'obtiendront les corps glorieux » (*De Canon.*, l. III, c. xlix, n° 4).

plus complètement en Dieu (qu'elle considère comme extérieur), s'élance vers lui et *entraîne le corps* après elle ». Ces phrases sont très poétiques, mais ne résistent pas à la discussion. Il s'ensuivrait que, lorsque notre âme éprouve le besoin de mieux connaître un objet extérieur, elle a le pouvoir direct de déplacer sa substance; auquel cas le corps qui lui est uni devrait, en effet, la suivre. Mais ce pouvoir est une pure hypothèse. L'expérience nous enseigne au contraire que l'âme n'a qu'un moyen de se déplacer, c'est de remuer les membres du corps et d'agir par eux sur les corps environnants (Voir une autre réfutation dans Scaramelli; tr. 3, n° 275).

Contentons-nous donc, tout au plus, d'employer des phrases plus adoucies, n'ayant pas la prétention d'être une explication scientifique, mais signalant l'harmonie des choses et leur symbolisme. Disons : « Tout se passe comme si l'âme, etc... » ou : « Il semblerait que, etc... ».

§ 2. — Y a-t-il des stigmates naturels ?

8. — Définition. On appelle stigmates naturels des plaies analogues à celles de la crucifixion, et qui seraient produites par la seule action *naturelle* de l'imagination et de vives émotions.

La personne étant vivement impressionnée par les souffrances du Sauveur, et embrasée d'un grand amour, cette préoccupation agirait sur elle physiquement, en produisant les plaies du Christ. Cela ne diminuerait en rien son mérite. Mais enfin la cause immédiate ne serait pas surnaturelle.

Peu importe de savoir comment l'imagination aurait été excitée, et s'il faudrait que l'âme éprouve un état supranormal, tel que l'extase. Finalement ce serait cette faculté, et non une action spéciale surnaturelle qui produirait le phénomène.

9. — L'imagination a-t-elle une pareille puissance? Voilà le problème?

Je réponds d'abord que, s'il s'agit d'une personne à **l'état normal,** on n'a aucun motif de pencher pour l'affirmative. Ce serait contraire à toutes les analogies. Car on n'a, en médecine, aucun

exemple de modification des tissus produite sur ce genre de personnes par l'imagination.

10. — La question est plus difficile, s'il agit de personnes placées dans un **état anormal**, tel que le sommeil de l'extase ou de l'hypnose. Certains physiologistes, les uns catholiques, les autres libre-spenseurs, admettent qu'alors l'imagination peut amener des plaies et des hémorragies. Les uns se contentent de l'affirmer, sans en donner la moindre preuve. C'est vraiment trop commode et antiscientifique (1). Les autres, plus consciencieux, apportent comme argument deux expériences célèbres faites sur des hypnotisés : l'une, sur un soldat de la Rochelle, qui par suggestion arriva à saigner au bras (expériences des Drs Bourrut, Burot et Mabille, citées par Bernheim, *De la suggestion,* part. I, ch. IV) ; l'autre à Nancy, où l'on produisit une vésication par suggestion (expérience de M. Focachon, pharmacien à Charmes, en présence des Drs Beaunis, Bernheim et Liégeois, 1885).

Ce qui ôte beaucoup de portée à ces expériences, c'est qu'on n'a pas réussi depuis à les reproduire nettement, malgré de nombreux essais. Il est donc à craindre qu'on ait oublié de tenir compte de certaines circonstances. Pour le soldat, la tricherie est probable. Car les médecins ont reconnu qu'il était très menteur. Or l'hémorragie ne s'est produite que plusieurs heures après la suggestion, ce qui a donné au patient le moyen de la provoquer secrètement. Enfin elle n'est pas survenue au bras qui avait été ndiqué par le médecin.

Pour l'expérience de Nancy, il est à croire qu'on a confondu ici l'hémorragie stigmatique avec une maladie spéciale qu'on observe parfois chez les névropathes et les arthritiques. On l'appelle *dermographie* ou *urticaire factice*. Des gonflements entourés de rougeurs apparaissent sur la peau et peuvent subsister plusieurs

(1) On peut adresser le même reproche à un vieil auteur cité par les Bollandistes du XVIIe siècle (25 mai, p. 247, n° 8). Parlant des sept instruments de la Passion qu'on a trouvés gravés dans le cœur de Ste Claire de Montefalco (Voir le dessin reproduit par le Dr Imbert, t. II), il se contente, sans s'appuyer sur aucune analogie naturelle, de les attribuer à l'action de son imagination. Il est surprenant que ce défaut de méthode ne soit blâmé, ni par les Bollandistes, ni par Benoît XIV qui reproduit la suite de cette citation (*De Canon.*, l. III, c. LIII, n° 17). Benoît XIV explique ailleurs dans quelle mesure très restreinte on peut admettre l'action de l'imagination, pour produire ou pour guérir des maladies. D'après lui, elle peut introduire parfois une petite modification dans la marche des fluides nerveux ou des liquides du corps humain ; elle ne change rien aux tissus (*De Canon.*, l. IV, part. I, c. XXXIII, nos 21, 30, 31).

jours ou plusieurs semaines. Mais ils sont dus, non à une excitation de l'imagination, mais à une excitation de la peau, par une pression, une friction, etc. Les médecins qui examinaient Louise Lateau avaient eu soin d'écarter cette cause d'erreur. Elle ne pouvait toucher à ses stigmates.

De plus, on a montré (Voir Imbert, t. II, ch. VI, XIV; Surbled, *La Morale,* t. IV, part. II, dernier chapitre; Gombault, *L'Imagination,* part. IV, ch. II, pp. 504, 514) que les stigmates des saints présentent des différences très grandes avec les stigmates hypnotiques, dont il vient d'être question :

1° Dans les premiers, il y a de véritables plaies; souvent l'écoulement du sang est très abondant. Rien de semblable dans les autres. Il n'y a eu qu'une boursouflure ou une sueur plus ou moins colorée. Ce n'est qu'une imitation grossière ;

2° Les premiers persistent souvent plusieurs années, ou se reproduisent périodiquement, chaque semaine. Les autres sont passagers;

3° On n'arrive pas à guérir les premiers avec des remèdes;

4° Les premiers sont souvent très douloureux. On n'a pas signalé ce fait pour les autres;

5° Les premiers ont toujours été accompagnés d'extases;

6° Contrairement à ce qu'on observe pour toutes les plaies naturelles d'une certaine durée, celle des saints ne présentent aucune odeur fétide (parfois même elles émettent des parfums), aucune suppuration, aucune altération morbide des tissus. Chose remarquable, les plaies non stigmatiques ont chez eux, au contraire, leur évolution normale.

En résumé, si l'on dit que l'imagination est capable de produire les plaies stigmatiques, on est obligé de l'affirmer sans aucune preuve expérimentale.

11. — Plusieurs médecins catholiques ont proposé d'expliquer les stigmates par les **sueurs de sang**. Il y en a de naturelles, disent-ils, et elles sont causées par les émotions. Il peut donc en être de même des stigmates.

Le Dr Lefebvre, professeur de médecine à Louvain, a longuement réfuté cet argument d'analogie, en entrant dans une foule de détails techniques qui ne peuvent trouver place ici (*Louise Lateau, étude médicale,* part. III, art. 1). Il suffira de remarquer :

1° Que la plupart des faits de sueurs de sang sont contestés (Voir

Dictionnaire de théologie de l'abbé Vacant, au mot *Agonie*) et qu'ils sont très rares. Il en est autrement des stigmates;

2° Les sueurs examinées par les médecins ne sont pas dues à une cause morale; c'est une maladie spéciale. Cela suffirait à détruire toute l'argumentation par la base;

3° Dans ces maladies, on a souvent constaté au microscope que le liquide rosé qui transsude n'est pas du sang. Il doit sa couleur à une substance particulière;

4° Les caractères essentiels des stigmates sont d'être une plaie, d'être *localisés* aux mêmes endroits que dans la crucifixion, de saigner à des jours déterminés et de produire des souffrances atroces. L'hémorragie n'est là qu'un phémonène secondaire et intermittent (1). Enfin les blessures apparaissent aux endroits où la peau est la plus épaisse et résistante, à la paume des mains et à la plante des pieds; ce qui n'arrive jamais, dit le Dr Lefebvre, pour les hémorragies morbides (*ibid.*, § 1).

Les sueurs de sang ne supposent pas non plus de plaies. Elles sont dues à une dilatation du réseau de la peau, pour laisser filtrer des liquides, comme dans la sueur vulgaire; il n'y a pas de trou ni de déchirure.

12. — Jusqu'ici j'ai parlé des plaies, et non des simples **douleurs stigmatiques**. Ces dernières peuvent-elles être produites par une imagination très excitée et accompagnée d'un amour violent? St François de Sales l'admettait. Parlant de St François d'Assise, il dit : « L'âme, comme forme et maîtresse du corps, usant de *son pouvoir sur icelui,* imprima les *douleurs* des plaies dont elle était blessée ès endroits correspondants à ceux esquels son amant les avait endurées. L'amour est admirable pour aiguiser l'*imagination,* afin qu'elle pénètre jusqu'à l'extérieur » (*Traité de l'amour de Dieu,* l. VI, ch. xv). Le saint docteur ne veut pas cependant aller trop loin, et il pense que les plaies exigent une autre origine : « Mais de faire les *ouvertures en la chair* par dehors, l'amour qui était dedans ne le pouvait pas bonnement faire. C'est pourquoi l'ardent Séraphin, venant au secours, darda des rayons ».

(1) Suivant le Dr Lefebvre, les hémorragies stigmatiques qu'il a observées avaient l'évolution suivante: D'abord « on voit s'élever des ampoules qui crèvent ». C'est la période bullaire. « Elles laissent à nu la surface du derme; d'où procède l'hémorragie. » C'est la période du saignement.

Le saint a bien vu qu'il fallait justifier la première au moins des deux propositions précédentes. Il apporte trois faits qu'il regarde comme analogues, par exemple, « qu'une imagination puissante fait blanchir un homme en une nuit ». Malheureusement, dans aucun de ces faits, il n'y a de souffrances.

C'était pourtant leur possibilité qu'il fallait établir. De plus, ces exemples tendraient à ébranler la seconde proposition du saint, puisqu'on y voit l'imagination agir directement sur le corps.

§ 3. — Y a-t-il des extases naturelles?

13. — Ce problème a été repris, quoique brièvement, dans deux ouvrages assez récents : *Le Merveilleux divin,* par Dom Maréchaux, O. S. B. (l. IV, ch. II, p. 226) et *La Magie moderne,* par le R. P. Rolfi, O. S. F. (part. II, append. 2, p. 258 et 263). Aucun d'eux ne tranche la question, mais ils semblent pencher, le premier vers la négative, le second vers l'affirmative.

Pour traiter le problème par une **méthode vraiment scientifique,** il faut : 1° définir exactem ent ce qu'on entend par extase naturelle. On se contente souvent de termes vagues ; et alors la discussion s'égare : on vous apporte un exemple de syncope et on la qualifie d'extase; 2° s'appuyer sur des faits, et des faits certains, *bien observés,* dont les détails aient été notés avec soin, et par des gens sachant discerner ces états d'autres en apparence tout semblables. Par exemple, comment pourrait-on tirer une conclusion d'une description sans précision qui conviendrait aussi bien à la catalepsie et à l'extase? Les faits seuls peuvent justifier une solution, et non les idées à priori. Celles-ci ne comptent pas dans une question de physiologie. Il faut une base expérimentale.

14. — Occupons-nous d'abord de la définition. L'expression extase naturelle a reçu un **sens large** et un autre restreint. Le premier s'applique à toute aliénation des sens, même causée par la maladie, sans s'informer de savoir si, pendant ce temps, l'âme s'occupe à quelque chose. Les médecins emploient souvent ce langage, le restreignant légèrement, chacun à leur guise. C'est ainsi qu'ils parlent d'extase hypnotique et d'extase hystérique.

Posée de la sorte, la question des extases naturelles est résolue d'avance : il faut bien admettre leur existence. Mais la proposition

qu'on affirme ainsi est sans intérêt. Elle se réduit à cette vérité banale que certaines maladies ou fatigues privent de l'usage des sens. De plus, c'est prodiguer le terme d'extase à des états qui ont déjà en médecine des noms plus clairs et bien définis. Enfin, c'est comprendre sous le même nom des choses d'espèces trop différentes.

Les théologiens catholiques qui ont étudié cette question, ont souvent adopté le même langage. Je ne les en blâme pas ; car plusieurs se proposaient non d'éclaircir un problème obscur de mystique, mais de déterminer pratiquement comment il faut apprécier certains faits merveilleux de la vie des saints. Alors le seul point important pour eux était de séparer l'extase divine de toutes les autres aliénations des sens, sans trop subdiviser celles-ci. Ainsi Benoît XIV (*De canoniz.*, l. III, c. XLIX) appelle extase naturelle l'aliénation des sens « produite par des causes naturelles, *comme la maladie* appelée catalepsie ». Le cardinal Bona (*De discret. spir.*, c. XIX, n[os] IV, V) en fait autant, ainsi que Schram (*Theol. myst.*, n° 586 de l'édition de 1848 ; 577 de l'édition ancienne). Le cardinal Brancati de Lauria retombe dans cette notion, après s'en être affranchi un instant par la distinction des extases en saines et morbides (*De oratione*, op. 5, c. VI). Si nous remontons jusqu'à S[t] Thomas, nous voyons qu'il distingue les extases en naturelles, démoniaques et divines (2[a] 2[æ], q. 175, a. I). Mais il explique que, par les premières, il entend l'état des malades qui perdent l'usage des sens. A la fin de l'article suivant, il applique même le mot de ravissement aux grands accès de colère ou de terreur. De fait, c'est bien là ce que signifie le mot grec extase, si on s'en tient à son étymologie. C'est un état où l'on est « hors de soi ».

Comme j'ai un but différent de celui de ces grands maîtres, on ne sera pas étonné si je présente la question d'une manière plus restreinte.

Ce qui précède nous montre que, lorsqu'on invoque l'autorité d'un vieil auteur en faveur de l'existence des extases naturelles, il faut examiner avec soin le sens qu'il a donné à cette expression et qui se déduit non seulement de ses définitions, mais des considérations ou traits historiques qu'il apporte et du but qu'il a en vue ; autrement on s'expose à des malentendus. En voici un exemple frappant : Suarez (*De oratione*, l. II, c. XV, n° 6) cite Gerson comme se

prononçant en faveur des extases naturelles. Or, si on recourt au texte très bref de Gerson (*De monte contempl.*, c. XXI), on y trouve bien le mot *raptus*, mais dans le sens de forte distraction. Ce qui lui permet d'énoncer la proposition suivante qui, sans cela, serait absurde : « Ce genre de ravissement est *habituel* chez les peintres et autres artistes appliqués à leurs imaginations. »

15. — Voici le **sens plus restreint** que je propose pour l'expression d'extase naturelle, et sur lequel uniquement je ferai porter la discussion qui suivra. C'est un état qui, non seulement à son début, mais *pendant toute sa durée*, renferme deux éléments essentiels : le premier, intérieur et invisible, est la concentration *naturelle* de l'intelligence, de l'imagination ou de l'affection sur un seul objet, et cela avec une *énergie considérable;* le second, corporel et visible, est l'aliénation des sens ; en entendant par là non seulement la cessation de leur exercice spontané, mais une grande difficulté à les faire agir si on excite les organes (1). Suivant qu'une telle cessation est complète ou presque complète, on dira que l'extase elle-même est complète ou incomplète.

Cette définition exclut le sommeil profond et la syncope, puisque les facultés n'y agissent plus. Elle exclut le sommeil mêlé de rêves, et le somnambulisme naturel ou provoqué, car les facultés ne prennent pas dans ces états une énergie extraordinaire. Ainsi il suffit d'une image mentale insignifiante pour occuper une hystérique pendant sa crise. Enfin, la définition met de côté la défaillance corporelle ou l'immobilité produites, pendant quelques instants seulement, par un effort énergique de la pensée, que remplace bientôt un engourdissement des facultés. En résumé, tous les états morbides sont en dehors de la définition.

Cette manière de concevoir l'extase naturelle me semble être celle de Suarez (*loc. cit.*, et c. XIX, nos 29, 30), de Scaramelli (*Direct. myst.*, tr. 3, n° 185) et de beaucoup d'auteurs modernes, tels que le Dr Lefebvre (*Louise Lateau; étude médicale;* seconde édition; part. IV, art. III, § 3, p. 236).

16. — On peut encore concevoir un autre état, très voisin du précédent. Je l'appellerai extase naturelle de seconde espèce ou,

(1) Si l'on veut une définition générale qui englobe à la fois les extases naturelles et surnaturelles, on peut adopter la suivante, citée par M. Ribot : « C'est une contemplation *profonde*, avec abolition de la sensibilité et [le plus souvent] suspension de la faculté locomotrice » (*Psychologie de l'attention*, ch. III, § 2).

plus clairement, **extase semi-naturelle.** Ici l'occupation de l'esprit n'est plus, comme tout à l'heure, purement naturelle; elle appartient au surnaturel, mais au surnaturel ordinaire et dissimulé. L'objet est donc une vérité de foi, et non plus une proposition de géométrie ou de métaphysique. On considère cette vérité avec curiosité et amour; mais, sauf l'intensité de l'application mentale, il n'y a aucune différence intérieure avec l'oraison des chrétiens ordinaires. Il s'agit de savoir si l'aliénation des sens peut être la conséquence d'une concentration intellectuelle de cette espèce? Suarez étudie cette question (*loc. cit.*, c. XIV).

17. — Examinons d'abord le problème de l'extase *purement naturelle*, **celles des philosophes** et des mathématiciens.

Je laisse de côté la question de savoir s'il y a moyen de prouver à priori qu'elle est *possible*. Car on peut disserter sur ce sujet à perte de vue, sans arriver à une conclusion certaine. On tâchera, par exemple, d'invoquer ce principe général que si les forces intellectuelles se concentrent sur un seul objet, l'exercice des sens en est gêné. Mais l'est-il assez pour arriver à être supendu et à résister aux excitations du dehors? Voilà ce qu'on ignore, comme le déclare Suarez (fin du n° 6, ch. XV). Spéculativement, nous pouvons concevoir que notre faculté de connaître, étant finie, puisse trouver un objet qui épuise totalement son activité. Mais pratiquement, sur cette terre, Dieu a-t-il rendu cette absorption possible naturellement et sans maladie, nous ne pouvons l'affirmer.

A plus forte raison, il faut laisser de côté les explications dignes de la vieille physique, comme celle de Zacchias, relatée par plusieurs anciens auteurs, notamment par Brancati. D'après lui, « la cause immédiate de l'aliénation des sens est que les esprits animaux (nous dirions maintenant : le fluide vital) qui étaient destinés aux sens et à la motricité *se précipitent tous vers le cerveau* ». Mais cette théorie s'appuie sur une hypothèse gratuite, moyen trop commode d'expliquer ou de paraître prévoir tous les phénomènes de la nature. Par quelle expérience Zacchias a-t-il constaté ce voyage des esprits animaux? On oublie de nous le dire.

18. — Contentons-nous donc de ce problème plus pratique : A-t-on **constaté** des extases naturelles, répondant à la définition ci-dessus?

La réponse me semble négative. Mais j'ajoute que je n'ai point ici de parti pris. Je le répète, si jamais le progrès des sciences ap-

portait enfin de bonnes preuves, je n'aurais aucune répugnance à les accepter.

19. — Examinons donc les *faits* qu'on a essayé de fournir. Ne nous attardons pas trop à ceux que Brancati, Schram et autres essaient de découvrir dans **l'Écriture Sainte**. Ils n'y arrivent que par des interprétations arbitraires et forcées des textes. Ils appellent aliénation des sens des états de profond étonnement, comme celui de la reine de Saba admirant la magnificence de Salomon, ou la stupéfaction de Jacob apprenant que son cher fils Joseph n'est pas mort. De nos jours, nous dirions bien encore que la reine de Saba est restée en extase, mais nous saurions ce que cela veut dire. Pour Jacob, c'était tout au plus l'état maladif qu'on a appelé la stupeur. C'est non une application des facultés, mais une sorte de choc produit par une nouvelle inattendue et paralysant le cerveau, au lieu de l'exciter (1). Ce cas ne rentre pas dans ma définition.

20. — Les faits tirés par ces mêmes auteurs de **l'histoire profane** sont surtout les trois suivants. On peut les appeler classiques : 1° Le cas du prêtre *Restitut,* qui, d'après S[t] Augustin, perdait l'usage des sens quand il voulait; 2° *Archimède,* qui, d'après Tite-Live, était si occupé d'un problème, au moment de la prise de Syracuse, qu'il se laissa tuer sans résistance par un soldat; 3° *Socrate* qui, au dire d'Alcibiade (Platon, *Banquet*), serait resté vingt-quatre heures immobile, plongé dans ses réflexions, dans le camp qui assiégeait Potidée. Je fais grâce au lecteur d'exemples beaucoup trop probants que Schram répète, sans sourire, d'après Marsile Ficin, à savoir que Pythagore a été dans une sorte de léthargie pendant dix ans, Zoroastre pendant vingt, et Épiménide pendant cinquante.

Reprenons les trois autres exemples; mince bagage de faits qu'on s'est transmis soigneusement d'auteur en auteur.

1° Pour *Restitut,* on ne nous dit pas à quoi son esprit était occupé pendant l'aliénation de ses sens. On ne peut donc pas prouver qu'il y eût là extase naturelle, dans le sens de ma définition. En réalité, ce n'était peut-être qu'une crise d'hystérie, ou encore, du charlatanisme. Voilà un fait observé d'une manière incomplète.

2° *Archimède* n'était qu'un distrait. Lorsque le soldat s'avança

(1) Voir la description qu'en donne le D[r] Lefebvre (*ibid.*, p. 242).

pour le tuer, il ne songea qu'à lui crier : « Ne dérange pas les cercles que j'ai tracées par terre! » Il faut une grande bonne volonté pour appeler extatique un homme qui garde ainsi la communication avec le monde extérieur, trace des figures et parle à un visiteur.

Il faut juger de même la course joyeuse qu'il fit à travers la ville en criant : *Euréka!*

3° *Socrate*. Commençons par nous méfier de la manie qu'avaient les Grecs d'inventer des fables, souvent par le bon motif de donner à une allégorie la forme d'anecdote. Il nous ont conté que les abeilles firent un rayon de miel sur les lèvres de Platon; c'était pour symboliser son éloquence. L'extase de Socrate est sans doute le symbole de la profondeur de ses pensées.

Mais examinons de plus près le récit de Platon. Il ne dit pas s'il apporte une légende ou un trait garanti réel. Il se contente de mettre dans la bouche d'Alcibiade un éloge pompeux de Socrate, adressé à Socrate lui-même qu'il veut flatter. Et Alcibiade prend la précaution inquiétante de prévenir ses auditeurs, qu'à la suite des libations du banquet, il aura peut-être peu de suite dans les idées. En somme, il est impossible, dans une telle composition littéraire, de faire la part du vrai et du fictif.

Concluons avec le Dr Lefebvre que « l'histoire ne nous a pas conservé *un seul* exemple authentique » d'extase naturelle.

21. — Le R. P. Rolfi cite deux traits de St **Thomas d'Aquin**, qui ont au moins le mérite de ne pas remonter aux époques mythologiques, mais ne sont pas concluants : « Un jour que, conformément à l'avis des médecins, il devait soumettre sa jambe au feu, il se livra à une méditation si profonde qu'il ne s'aperçut pas de l'opération. Une autre fois qu'il écrivait dans sa cellule, il fut tellement absorbé par ses réflexions que la chandelle, en se consumant, lui brûla la main sans qu'il le remarquât (p. 261). »

Mais St Thomas avait des extases divines, ce qui permet d'expliquer par là les deux cas que l'on vient de citer (1). Lui seul pouvait savoir si la concentration de ses facultés était purement naturelle. L'a-t-on interrogé à ce sujet? Faute de réponse, nous sortons du

(1) Dans cette hypothèse, ces traits seraient analogues à celui que cite André du Val, dans la *Vie de la Bse Marie de l'Incarnation*, carmélite, mariée d'abord à M. Acarie. Car, pendant une grave opération chirurgicale, elle ne sentit aucun douleur, ayant été tout le temps en extase.

domaine des faits pour nous appuyer sur des interprétations hypothétiques, ce qui est une méthode fâcheuse. Puis, pour la jambe malade, il faudrait savoir si l'infirmité ne consistait pas précisément en une insensibilité que l'on combattait par des pointes de feu? Ici encore, les observations sont incomplètes.

De cette discussion, il ressort que la thèse de l'*existence* des extases naturelles *n'a jamais été prouvée* historiquement. Car on s'appuie sur un nombre insignifiant de faits, et aucun d'eux ne résiste à la critique.

22. — Bien plus, elle a contre elle toutes les **probabilités.** En effet, si vraiment la nature humaine avait cette puissance, on n'en serait pas réduit à recourir à trois ou quatre anecdotes d'il y a quinze cents ou deux mille ans. On en eût trouvé une suite d'exemples chez les grands penseurs, à travers tous les siècles. On découvrirait aussi des faits contemporains. Depuis deux ou trois siècles, l'Europe est pleine de savants de premier ordre, qui réfléchissent profondément sur la métaphysique et les mathématiques. Or, pas une fois on ne les a vus dans l'attitude extatique, les yeux fixes, les bras tendus vers le théorème contemplé. On ne cite aucune extase pour Newton, Leibniz ou Euler, ni pour Lagrange, Laplace ou Gauss, ni pour Rieman, Kronecker ou Hermite, etc... Si, en médecine, une théorie était si peu confirmée par l'expérience, on n'oserait même pas l'énoncer.

Le Dr Lefebvre remarque qu'on observerait aussi l'extase chez le « capitaliste qui calcule une opération qui le portera aux plus hauts sommets de la fortune ou le précipitera dans les ignominies de l'indigence ». L'extase devrait même se produire fréquemment, dans les conditions les plus vulgaires. « Ne voyons-nous pas tous les jours des entraînements d'une impétuosité incomparable? Quand les ardeurs des sens s'ajoutent aux ardeurs de l'âme, n'en résulte-t-il pas une passion demi-bestiale, demi-humaine, dont la violence nous épouvante? » De telles passions devraient aliéner les sens. « En résumé, si l'extase pouvait se produire par un excès d'attention, par le jeu de l'imagination, par l'entraînement des pensées ou des sens, elle deviendrait un fait *vulgaire et quotidien*. Les médecins qui surprennent l'humanité dans toutes ses faiblesses et dans tous ses mystères, ne la rencontrent pas de nos jours... Je conclus : *L'extase vraie, d'origine purement psychique, en dehors de toute maladie du système nerveux est un mythe.* »

Les rationalistes sont obligés par leur système de proclamer que toutes les espèces d'extase, même celles des saints, sont naturelles, et la plupart les regardent comme des maladies. Les catholiques font le jeu de leurs adversaires s'ils admettent *sans preuves solides* qu'il y a des extases naturelles.

23. — Pour expliquer la contemplation mystique d'une manière purement naturelle, les incroyants l'ont assimilée à un exercice mental auquel se livrent certains **bouddhistes hindous**. On qualifie faussement cet exercice de contemplation, car c'est plutôt la diminution ou la cessation de la pensée. S'il va jusqu'à l'immobilité physique, on l'appelle extase, quoique au point de vue de l'âme, ce soit simplement l'abrutissement. Le seul fait exact, c'est que cet état est purement naturel, car ceux qui s'y placent ne croient pas à un Dieu personnel, et dès lors ne cherchent nullement une union avec lui.

Voici comment un voyageur, M. J. Bois, décrit ces pratiques ridicules qu'il a étudiées de près (*Revue des revues*, 1903). Je résume son travail.

Les *yoguis* de l'Inde sont des hommes cherchant à imiter l'extase. Imbus de la croyance au panthéisme, ils désirent réaliser l'immersion dans le grand Tout, et éprouver le sentiment de leur identité avec l'être universel. Ce but est appelé la *yoga*, la communion. C'est donc une communion panthéistique. Pour arriver là : 1° il y a des exercices intérieurs : on travaille à faire le vide dans son esprit, car les pensées variées sont les vagues fugitives qui rident la surface du grand océan de l'être, et il faut bien les quitter si on veut atteindre les profondeurs immuables; 2° Il y a, de plus, une foule d'exercices corporels bizarres. Par exemple, on fixe les regards entre les deux sourcils pour se jeter dans une sorte de sommeil hypnotique. Mais surtout on pratique pendant des mois *l'art du souffle*. Il consiste à retenir de plus en plus sa respiration. On arrive ainsi, par un long entraînement, à la suspendre complètement, après avoir bouché la gorge par la langue dont on a coupé le frein et qu'on a repliée en arrière. On se procure ainsi une contrefaçon d'extase, un état comateux qui imite le sommeil, à respiration presque nulle, des animaux hibernants, tels que les ours et les marmottes. On est alors plongé dans le grand Tout, c'est-à-dire dans le grand rien. On disloque aussi ses membres pour prendre l'attitude de divers animaux; on es-

père ainsi communier avec leur mentalité qui, étant très basse, est regardée comme plus voisine de l'être universel, dont l'activité est inconsciente.

24. — Parlons maintenant de l'extase que j'ai appelée **semi-naturelle**, celle qui consiste dans l'aliénation des sens pendant une oraison qui, en elle-même, n'est pas de nature extraordinaire, sauf l'intensité de l'attention. Ces extases ont-elles quelquefois existé?

Ceux qui admettent l'extase purement naturelle sont obligés de répondre oui ; toutefois le problème n'est plus tout à fait le même.

Brancati se pose la question et il l'énonce à sa manière en parlant de la *contemplation acquise,* c'est-à-dire d'une oraison de nature *ordinaire,* où l'intuition, le regard simple remplace dans une forte mesure les raisonnements. Il se demande si elle peut produire l'aliénation des sens. Il répond qu'elle ne la produit pas d'habitude, mais que « cela peut arriver quelquefois ». Il ne présente aucun fait à l'appui, mais seulement une considération à priori sur les esprits vitaux. Benoît XIV admet la même conclusion, mais uniquement en apportant le témoignage de Brancati (*loc. cit.*, n° 14).

25. — Voici comment les deux auteurs que je viens de citer ont été amenés à traiter cette question. Ils s'occupaient de la canonisation des saints : Brancati nous rappelle qu'il le faisait depuis trente aus. Ils avaient donc à expliquer quel rôle joue l'extase dans ce genre de procès, et à dire, en particulier, si l'aliénation des sens produite dans un homme sain, pendant l'oraison, doit être appelée un **fait miraculeux**. Brancati et Benoît XIV répondent que jamais l'Église ne la regarde comme telle, à moins « qu'elle ne soit accompagnée de certains signes au-dessus des forces de la nature, comme la splendeur du visage et autres choses semblables » (*loc. cit.*, n° 14). On comprend cette dernière exception. Il est clair que la haute contemplation n'a pas pour effet de rendre le corps lumineux ou parfumé, ou de le soulever en l'air. Il faut une intervention directe de Dieu ou de ses anges. Il y a dérogation à une loi physique ou physiologique, et, par suite, miracle.

Si ces caractères de surérogation manquent à l'extase, il n'y a plus de miracle, et encore moins, de directement constatable, puisque l'aliénation des sens, l'abolition des sensations peuvent être simplement produites par la maladie. On peut même dire que le

sommeil naturel, surtout s'il est profond, est le commencement de cet état. Et cette manière de voir doit être suivie à fortiori si l'on admet (contrairement à ce que j'ai fait) que la contemplation puisse produire *naturellement* ce même effet physiologique. C'est là un argument qu'apportent les auteurs précités. Brancati en conclut que « les extases doivent être appelées des faits merveilleux, mais non miraculeux ».

Mais, objectera-t-on, si l'aliénation des sens ne doit pas compter parmi les miracles, du moins l'état intérieur, s'il est monté à un niveau très élevé, n'est-il pas un miracle? — Pas davantage, car comment pourra-t-on apprécier ce niveau? Par le témoignage seul de l'extatique. Or, il a pu se faire plus ou moins illusion. Donc déjà le miracle ne serait pas prouvé suffisamment. Mais une autre raison montre même qu'il n'y en a pas. En effet, cet état intérieur est le résultat d'une grâce, d'un don du Saint-Esprit. Or, quoique ces grâces intérieures, destinées à notre propre sanctification, exigent l'intervention directe de Dieu, jamais l'Église ne les a qualifiées de miracles. Car elle réserve ce dernier nom aux signes perceptibles aux sens. De plus, ces grâces intérieures sont une addition faite à notre nature, non une dérogation. Enfin, ce sont des faits qui se produisent régulièrement et dont plusieurs peuvent se prévoir avec certitude quand certaines conditions, telles que la réception des sacrements, sont posées. Il y a là les caractères d'une loi; d'ordre supérieur, il est vrai, mais d'une loi. C'est donc l'opposé d'un miracle (Cf. Scaramelli, tr. 3, n° 182).

26. — Ayant été amené à parler des extases au point de vue des béatifications et canonisations, j'ajouterai un mot pour préciser le rôle que leur attribue la **Sacrée Congrégation des rites.**

Cette Congrégation examine toujours deux questions qu'elle appelle *doutes :* Premier doute majeur : Y a-t-il des vertus héroïques dans cette cause de confesseur, ou un vrai martyre dans cette cause de martyr? Second doute majeur : Y a-t-il deux, trois, quatre miracles après la mort? Chacun doit être attesté juridiquement, au moins par deux témoins oculaires.

D'après ce qui précède, l'extase ne rentre pas dans la seconde catégorie. Voici toutefois quel est son rôle; il est purement indirect. Comme on doit examiner la vie entière du serviteur de Dieu, on est obligé de s'enquérir de ses dons surnaturels. Or l'extase en fait partie. Mais, 1° l'existence de ces dons ne peut être directement

l'objet d'une constatation juridique (mais seulement morale) puisque l'agent intérieur principal est invisible. 2° Elle peut être constatée *indirectement* s'ils sont accompagnés d'une prophétie réalisée ou d'une guérison ou autre fait extérieur miraculeux. 3° Dans ce cas, ils ne servent qu'à établir l'héroïcité de la charité, en se fondant sur ce que Dieu en a donné une approbation extérieure ou qu'il a accordé un moyen puissant d'y arriver. 4° La plupart du temps les extases n'interviennent que comme objection; car on peut se demander si les aliénations des sens n'ont pas été de simples maladies indiquant un tempérament déséquilibré. Il faut que le contraire soit solidement établi. Aussi les causes où il n'y a pas eu d'extases sont plus faciles à faire réussir.

Beaucoup de rationalistes se figurent, au contraire, que les saints n'ont été canonisés qu'à cause de leurs extases.

27. — A plus forte raison, dit Benoît XIV, l'examen des **révélations et visions** doit être précédé de celui des vertus, même si ces révélations semblent avoir le caractère divin. On doit agir « comme si elles étaient uniquement des grâces gratuites », c'est-à-dire données pour le bien des autres et non en raison de la sainteté du sujet. En effet, ces faveurs « ne peuvent être prouvées que par les affirmations qu'il en fait. Or quand quelqu'un est seul à témoigner pour lui-même, on ne peut évidemment ajouter foi à sa parole que si on a établi d'abord qu'il en est beaucoup plus digne que d'autres; en un mot, qu'il est doué de vertus dans le degré héroïque... De plus, ces vertus sont seules à permettre de juger l'arbre par ses fruits » (*De canon.*, l. III, c. LII, n° 2).

§ 4. — Différence entre la vision des mystiques et la vision béatifique.

28. — Dans un autre chapitre (ch. XVIII, **28**), j'ai dit que les théologiens précisent cette différence en se servant de la doctrine des **espèces impresses**. Je vais la rappeler en deux mots, quoique mon explication n'intéresse sans doute qu'un petit nombre de lecteurs (1).

(1) Dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* de Lille (juillet 1905), j'ai fait connaître une théorie contraire, mais sans la prendre à mon compte. Je demandais seulement qu'on la réfutât par des raisons convaincantes et surtout qu'on répondît

Quand notre œil a une perception, il n'entre en action que parce qu'une excitation est partie de l'objet aperçu. Plus généralement notre intelligence ne passe de la *puissance* à l'*acte* que s'il y a une cause déterminante. Si la connaissance est expérimentale, cette cause jouit de deux autres propriétés : elle *vient* de l'objet, et la connaissance qu'elle fournit *se termine* à cet objet, ne le manifestant pas seulement comme possible, mais comme existant, comme agissant lui-même pour se faire connaître, et généralement comme présent.

On a donné à cette cause excitatrice interne le nom d'*espèce impresse.*

Cette *espèce* n'est pas ce qu'on voit, mais ce qui fait voir.

Dieu a deux façons possibles de se faire connaître : l'une à la manière des créatures, par une espèce créée, l'autre sans espèce; *il peut en jouer le rôle.*

Or, disent les théologiens, ce dernier mode constitue la vision intuitive, celle du ciel; l'autre est le propre de la contemplation mystique. Celle-ci ne donne pas, à proprement parler, une « vision de Dieu ». Car l'espèce intelligible étant créée, est incapable de représenter l'Être incréé tel qu'il est en lui-même. Du moins, c'est une image spirituelle de la divine essence, produite par Dieu lui-même, que *lui seul peut produire,* et qui est ineffablement puissante.

Quant à la *contemplation acquise* et à la méditation ordinaire, Dieu n'envoie surnaturellement aucune espèce, c'est-à-dire aucune image intellectuelle excitatrice. Il se contente d'*aider* surnaturellement à se servir des connaissances qui ont été *acquises* par voie naturelle. L'objet est connu comme il l'est par l'étude. Mais l'action est surnaturalisée.

29. — Première objection. On vient de dire que la connaissance de Dieu par une vision mystique est expérimentale. Mais il semble que ce mot est impropre, puisque Dieu manifeste alors sa nature, non immédiatement, mais par des espèces?

30. — Réponse. La même difficulté pourrait être faite pour l'œil matériel. Quand il contemple les objets environnants, il ne leur est pas uni immédiatement. Il n'entre en rapport avec eux que par des espèces, et celles-ci sont d'ordre sensible, c'est-à-dire

aux arguments de raison sur lesquelles elle semble s'appuyer. Je ne sache pas qu'on les ait examinées.

inférieur. Cependant on dit que cette connaissance est expérimentale. Elle surpasse de beaucoup celle qui se terminerait à une simple peinture de l'objet. Comme je l'ai dit plus haut (**28**), elle suppose l'objet non seulement comme possible, mais comme existant, agissant *lui-même* pour se faire connaître, et présent dans une certaine mesure.

La vision mystique de Dieu est vraiment une connaissance expérimentale. Il en est de même du toucher interne qui fait le fond de tous les états mystiques : il manifeste non pas la nature de Dieu, comme la vision, mais son action d'un genre spécial sur l'âme.

31. — **Seconde objection.** Du moment qu'on ne reçoit de Dieu que des *espèces intelligibles,* on ne devrait pas dire qu'on le voit. Il faudrait réserver cette expression pour la vision béatifique.

32. — **Réponse.** Si vous craignez une confusion, ajoutez un qualificatif; dites : *vision mystique.*

Mais il n'y a aucun motif sérieux d'interdire les mots *voir, vision.* Les saints les ont toujours employés pour peindre les hautes communications divines qu'ils ont reçues. Ils ne disent pas : Je vois une image de Dieu, mais : Je vois Dieu. L'Église ne les a jamais inquiétés; ne nous montrons pas plus sévères.

Puis, cet argument obligerait à beaucoup d'autres changements dans le langage. On ne pourrait plus dire : Je vois un arbre, car il n'est pas connu dans le fond de sa nature, mais par certaines qualités que manifestent des espèces. De même il faudrait cesser de dire qu'au ciel les anges sont vus les uns par les autres et par les âmes des élus. Car ces esprits ne reçoivent que des espèces.

§ 5. — Causes de l'aliénation des sens et de la ligature.

33. — Il y a lieu d'étudier le problème soit pour la quiétude, soit pour l'extase. Commençons par ce dernier cas; les phénomènes y sont mieux caractérisés.

Dans l'extase, on a toujours admis que l'aliénation des sens est une conséquence de la **concentration des facultés** sur leur objet. Elle viendrait soit de la violence de l'attention à une idée ou à une image, soit de la violence de l'amour.

Pour le prouver, on raisonne par analogie avec la distraction.

Lorsque l'esprit ou le cœur sont fortement occupés, une foule de sensations ne paraissent plus arriver jusqu'à l'âme. C'est là un diminutif de l'aliénation des sens. Si, de plus, l'objet de la pensée s'impose à nous malgré notre volonté, nous éprouvons de la difficulté même à penser à autre chose ; ce qui ressemble assez à la ligature. Concevez dès lors que Dieu exerce une action mille fois plus intense sur la pensée, une domination mille fois plus énergique sur l'âme, l'effet sera *plus saillant* sur le corps et sur le jeu des facultés; tellement même que *peut-être* (ici il est prudent d'introduire un *peut-être*), la sensibilité pourra diminuer jusqu'à zéro, ainsi que le mouvement libre des idées.

Cette explication se résume d'un mot : on regarde l'extase comme une distraction renforcée. Quant on la présente avec détail comme je viens de le faire, on voit mieux la part d'hypothèse qu'elle renferme.

34. — Tout en admettant la cause précédente, on peut se demander si elle est la seule.

Je crois pouvoir établir qu'il y en a une autre, quoique nous ignorions complètement sa nature, et que cette **autre cause** joue le rôle principal.

En effet, dans la quiétude on retrouve des phénomènes de même espèce que dans l'extase, quoique à un degré plus faible. Il y a une action de l'état mystique sur le corps et une ligature des puissances. Or il est évident que la cause ci-dessus n'explique plus rien dans le cas de la quiétude, car elle en est absente. L'attention, loin d'être violente, est sans cesse contrariée par des distractions; de même l'amour est le plus souvent très calme. En vain objectera-t-on que, pendant les distractions, l'âme continue à avoir une certaine connaissance, qui est réelle quoiqu'elle n'en ait pas conscience (1). Outre qu'une telle affirmation est purement hypo-

(1) Les auteurs expriment souvent cette idée en disant : Pendant les distractions, l'âme produit des actes *directs*. Ils opposent ce mot à actes *réfléchis* conscients. Nous en produisons tous les jours, mais dans l'ordre matériel. Par exemple, on se livre « machinalement » à un travail extérieur, c'est-à-dire, en pensant à un autre objet; si bien même qu'après coup, on ne se rappelle plus si on l'a exécuté en entier. On n'en avait connaissance qu'à l'état *direct*. De même pour la récitation de prières vocales. En un mot, nous pouvons associer des idées ou des images, coordonner des actes dans un but déterminé, en pensant exclusivement à autre chose. C'est de l'automatisme, mais qui n'est pas purement celui des appareils mécaniques; il est dirigé par la sensibilité qui supplée l'attention absente.

Cette signification est la plus usuelle. Elle est employée notamment par Bossuet (*États d'or.*, l. V, n° 1) et par Lopez Ezquerra (*Lucerna*, Tr. II, c. IX, n° 79).

thétique, ce raisonnement n'est pas concluant. Car il faudrait prouver de plus que cette connaissance produit une attention *violente*, notablement plus grande que celle qu'on éprouve en lisant un livre très intéressant. Or on n'a aucune preuve qu'il en soit ainsi; bien plus, on ne peut concevoir qu'une connaissance aussi énergique ne s'oppose pas aux divagations de l'esprit et ne devienne pas consciente.

La physionomie de la quiétude montre aussi qu'elle diffère beaucoup de l'état d'un homme distrait. Si ce dernier ne produit pas certains actes, c'est qu'il n'y songe pas. Rappelez son attention, il les fera immédiatement. Le contemplatif, au contraire, pense à ces actes et sent de l'impuissance à les exécuter. Il y a là toute la distance qui sépare un distrait d'un impotent.

Il y a donc une cause inconnue qui paralyse dans la quiétude. L'analogie nous oblige à admettre qu'elle existe et se renforce dans l'extase. Et puisqu'elle se passe de tout autre secours dans la quiétude, on peut en conclure avec vraisemblance qu'elle pourrait s'en passer aussi dans l'extase; ce qui revient à dire qu'elle y a probablement le rôle principal.

Si les auteurs n'ont pas songé à cette doctrine, c'est que toujours ils étudient le cas de l'extase et jamais celui de ses diminutifs, le seul qui tranche le problème.

Il est désagréable de se trouver ainsi en face d'un phénomène inexpliqué! Il en coûte à notre amour-propre d'avouer notre ignorance. Il faut pourtant savoir nous y résigner. Les plus grands savants modernes nous en ont donné l'exemple; ils n'ont pas eu honte de dire : Je ne sais pas. N'imitons pas les anciens physiciens, y compris ceux du XVII[e] siècle, qui, en face de tout phénomène, avaient une explication prête, parfois enfantine (1).

Certains traités modernes de mystique donnent en même temps au mot *actes directs* un autre sens, qui souvent n'est pas conciliable avec le premier et peut amener ainsi des confusions. Ils l'opposent à *actes discursifs*, à raisonnement. De la sortie il devient synonyme d'actes *intuitifs*. Or, les mots *inconscient* et *intuitif* sont loin d'être équivalents. Car on peut raisonner sans s'en apercevoir et alors on fait un acte inconscient qui n'est pas intuitif; et réciproquement on peut penser volontairement à un premier principe; alors on fait un acte intuitif, qui n'est pas inconscient. — Pour éviter tout malentendu, je ne me suis jamais servi du terme d'*actes directs*.

(1) Descartes lui-même, qui visait à une réforme des méthodes stientifiques, n'a su se délivrer de ces habitudes déplorables. Ses admirateurs voilent trop ce côté fantaisiste de ses théories. Voir mon article sur *La physique de Descartes*, dans la revue *Les Études*, de septembre 1892.

S[te] Thérèse est d'une franchise bonne à imiter. Parlant de la ligature, dans les états inférieurs à l'extase, elle dit : « Quelle est la cause de cette impuissance? Je déclare encore une fois que je l'ignore » (*Château,* 6, ch. VII).

35. — Les auteurs cherchent souvent à expliquer pourquoi les extases deviennent plus rares, quand on est parvenu à l'union transformante. Ils n'en ont jamais donné de raisons satisfaisantes. Il fallait s'y attendre : ce problème est intimement lié au précédent; ces deux phénomènes dépendent du jeu d'une même cause qui reste inconnue. Ainsi que je viens de le dire, nous ne savons pas au juste pourquoi l'état mystique produit, dans certains cas, l'aliénation des sens; par suite, nous ignorons pourquoi, dans d'autres cas, il ne le produit pas. De même, si j'ignorais ce qui fait marcher une horloge, j'ignorerais pourquoi elle s'arrête ou retarde.

36. — **Autre problème.** Nous avons vu que l'union mystique tend à immobiliser à la fois le *corps* et l'*esprit.* Puisque ces deux actions ont une telle ressemblance, ne peut-on pas les attribuer à une *cause unique* (quoique inconnue)?

Assurément. Je dis d'abord que le fait est *possible.* Peut-être que l'union mystique n'agit immédiatement que sur le corps. Alors, si elle immobilise l'esprit, ce serait uniquement en immobilisant certains de nos organes. Ce n'est pas autrement que certaines boissons ou remèdes endorment ou excitent nos facultés.

Mais s'il est *possible* que les deux phénomènes soient produits par une cause unique, il y a une certaine probabilité que Dieu a ainsi réglé les choses, car il ne multiplie pas les causes sans nécessité.

§ 6. — Discussion sur les deux nuits de S[t] Jean de la Croix.

37. — Dans le chapitre XV, je crois avoir prouvé que la première nuit décrite par le saint est une quiétude latente, ayant les seules apparences d'une oraison aride de simplicité; et ensuite que la seconde nuit est formée de tous les états mystiques proprement dits, inférieurs au mariage spirituel.

D'autres auteurs ont compris le saint de manières diverses,

et différentes de la mienne. Il est bon d'en faire l'examen. Ces systèmes ont tous un inconvénient commun : ils expliquent certains textes clairs, et en laissent de côté beaucoup d'autres, qui seraient embarrassants.

Commençons par le **P. Berthier**. Son analyse a été publiée en 1790, sous forme de onze lettres adressées à la marquise de Créqui. On m'a dit : « Son interprétation est un peu longue, mais bien plus facile à comprendre que la vôtre. Il a dû tomber juste, car on le réimprime, comme préface, dans plusieurs traductions françaises de St Jean de la Croix. De plus, les auteurs qui veulent exposer la doctrine du saint ne font ordinairement que résumer l'analyse du P. Berthier. Or ce qui plaît dans son exposition, c'est qu'il n'y a plus de mystère ».

88. — Réponse. Je l'avoue, il n'y a plus de mystère; mais peut-être en faudrait-il un peu plus. Oui, c'est simple; mais un peu trop, ce me semble. Certes, je suis partisan ardent de la simplicité, mais à une condition, c'est qu'elle soit conforme à la vérité. Si quelqu'un venait me dire : « J'ai une théorie de l'électricité, qui est des plus simples », je me défierais; ce serait là un trop beau programme.

Le P. Berthier, il faut le reconnaître, est très pieux et donne des enseignements excellents. Mais, fait invraisemblable, il n'a vu qu'une chose dans ces livres mystiques, l'*ascétisme*. Il en développe longuement les préceptes, et avec la conviction qu'il a de grands secrets à nous apprendre. Ces secrets se réduisent à ceci, qu'il faut combattre l'orgueil et la sensualité. Le saint eût été bien étonné qu'on lui sût tant de gré de ces vérités usuelles. *Si St Jean de la Croix n'avait pas dit un mot de mystique, le compte rendu du P. Berthier pourrait rester exactement le même* (1).

Donc il est incomplet. Il n'envisage le livre qu'à un point de vue très restreint, celui de l'ascétisme. *Et c'est justement le principal qu'il laisse de côté*. De la sorte, tout mystère, toute difficulté disparaissent. Peut-être s'est-il rendu compte de cette élimination, et alors il n'y a pas à le blâmer. Peut-être aussi n'a-t-il voulu écrire qu'une adaptation à l'usage des gens du monde?

(1) Il parle cependant de tendre à « l'union divine ». Mais on voit qu'il n'entend pas ce mot comme les mystiques. Pour lui, c'est simplement une vertu, « la conformité à la volonté divine » (*Lettre* 10).

Pour bien se convaincre de ce que j'avance, sans avoir à comparer son exposition avec le volume entier, il suffit de se rappeler un fait évident, c'est qu'au dire de S[t] Jean de la Croix, les deux nuits sont deux sortes de contemplations. Or le P. Berthier *ne nous dit pas ce qu'est chacune, à ce point de vue, et en quoi elles diffèrent.* Il était libre de parler seulement du reste, et il le fait fort bien. Seulement qu'on ne prétende pas qu'il donne la clé de ce livre mystérieux. Il met le saint à la portée de tous les chrétiens, mais en le rapetissant. C'était le seul moyen.

Et telle est la question qu'il faut poser à quiconque veut expliquer trop simplement S[t] Jean de la Croix : « Comment ses deux nuits sont-elles, non seulement des épreuves, mais des contemplations? — N'espérez pas avoir une réponse nette.

29. — Bien plus, le P. Berthier n'a pas vu que, dans ce livre, l'ascétisme prend **une couleur toute particulière** qu'on ne rencontre pas dans le P. Rodriguez et autres traités classiques sur les vertus. S[t] Jean de la Croix ne s'adresse pas, comme ces auteurs, à tous les chrétiens pieux, mais à une classe spéciale, ceux qui aspirent à l'union mystique, ou qui y sont déjà entrés. Et *il tire ses arguments*, non des vérités courantes du christianisme, mais précisément de l'union que cherchent ses lecteurs.

Par exemple, les auteurs ascétiques ne songent guère à mettre en garde contre l'abus des images de piété. Mais s'ils le faisaient, voici l'argument qu'ils emploieraient : « Il faut user de ces images, puisqu'elles servent à exciter à l'amour de Dieu et des saints. Mais il y aurait exagération à y voir le seul ou le principal moyen d'arriver à cet amour. »

S[t] Jean de la Croix s'adresse à un auditoire plus limité, et donne un motif plus spécial. On peut résumer ainsi ses conseils (Voir *Montée*, l. III, ch. XIV, XXXIV) : « Ne méprisez pas ce moyen, ce qui serait contraire à l'esprit de l'Église; mais sachez que ce n'est pas un moyen *prochain* d'arriver à l'union mystique que vous désirez. Ne lui donnez pas plus d'importance qu'il n'en mérite. »

Voilà deux raisonnements bien différents. Le second seul donne une couleur mystique à un conseil ascétique.

De même si un auteur ascétique parlait de la dévotion sensible (celle qu'on obtient à l'aide des facultés sensibles), il demanderait simplement qu'on ne s'y attachât pas trop. S[t] Jean

de la Croix va jusqu'à la repousser pour certaines personnes et à certains moments. Le premier donnerait pour raison que cette grande attache est une imperfection. Le second dit que ce genre de dévotion n'a pas facilement lieu en même temps que l'union mystique, chose unique dont il se préoccupe, et qu'il faut, à l'occasion, faire céder la place à l'état le plus élevé.

Enfin, si on jette un regard d'ensemble sur l'œuvre du saint, on voit que toute la partie *active,* c'est-à-dire l'ascétisme, est rattachée par lui à la partie *passive,* et celle-ci au but final, le mariage spirituel. Ce n'est plus du Rodriguez.

40. — Ce qui précède nous explique en partie un **défaut** qu'on a reproché à S[t] Jean de la Croix, son obscurité ; et l'explication est à son avantage. En effet, dans ses livres, l'ascétisme, chose si facile à comprendre, est sans cesse mélangée et rattachée à une autre qui est très difficile, la mystique.

41. — **Un autre résumé incomplet** consiste à dire : la première nuit de S[t] Jean de la Croix soumet les sens à l'esprit ; la seconde soumet l'esprit à Dieu.

42. — **Réponse.** Libre à vous de concevoir la vie purgative comme divisée ainsi en deux périodes ; quoique j'aie peine à comprendre qu'on puisse faire le premier travail, d'une manière surnaturelle, sans le second. Mais ne dites pas que c'est là *toute* la doctrine de S[t] Jean de la Croix. La preuve en est que cette formule peut convenir *à tous les chrétiens ;* tous peuvent la comprendre et la pratiquer. Or, le saint ne s'adresse qu'à une catégorie particulière (*Prologue* de *La Montée*).

Il est vrai qu'il a employé lui-même cette formule, quoique très rarement. Mais le contexte en restreint la signification. Car 1° il suppose à ce double travail *un certain but ;* ce n'est pas simplement le salut, ni même la vertu, mais l'union mystique, et la plus relevée, « le sommet du Carmel ». 2° *Comme moyens,* il parle surtout de l'oraison et de la manière toute spéciale dont les facultés doivent y opérer. — Qui se douterait de tout cela en lisant la formule ci-dessus? Elle est trop simple, trop générale.

43. — **Il serait** encore plus **inexact** de dire que les deux nuits sont des purifications, l'une active, l'autre passive. Le saint dit formellement le contraire. La seconde est seulement *plus manifestement* passive que la première. Toutes deux appartiennent à la voie purgative, et toutes deux aussi à la voie unitive.

Il ne faut pas dire non plus : Les deux nuits sont simplement deux sortes de souffrances. La première serait formée par de l'aridité, des ténèbres, de la froideur ; la seconde par telle ou telle épreuve plus pénible.

Je réponds qu'en effet il y a tout cela, mais avec quelque chose de plus, une certaine contemplation que le saint signale sans cesse, et comme l'élément principal. Vous oubliez d'en parler. Faites-le ; et si vous croyez que cette contemplation n'est pas mystique, essayez de la définir.

44. — Mauvais point de départ. En somme, quand nous lisons S[t] Jean de la Croix, nous avons présentes à l'esprit les divisions classiques des autres auteurs, tous les moules où ils ont jeté leurs idées ; et bon gré mal gré, nous voulons y faire entrer les idées du saint. C'est du temps perdu. Il a son moule à lui. Il faut s'y résigner.

45. — Exemple. Tous les auteurs ascétiques parlent des trois voies purgative, illuminative, unitive, et leur font correspondre, au moins approximativement, les expressions de voies des commençants, des progressants, des avancés. Les uns n'y font jouer aucun rôle à la mystique ; les autres, du moins, ne la placent qu'à la fin de la troisième voie. Le saint emploie également ces six mots, mais en les entendant autrement que tout le monde. Il se met au point de vue spécial de la mystique, et met la mystique dans la seconde et la troisième voie (*Cantique* ; argument précédant la strophe 1 ; et str. 22, vers 1). La voie illuminative, celle des progressants, commence pour lui avec la cessation de la méditation (str. 6) et finit avant les ravissements des fiançailles spirituelles (str. 14).

Déjà il avait dit ailleurs : « Ceux qui, dans la vie spirituelle, s'exercent encore à la *méditation*, appartiennent à l'état des *commençants*. Lorsqu'il plaît au Seigneur de les faire sortir, c'est en les introduisant dans *la voie du progrès*, qui est celle des *contemplatifs* » (*Nuit*, l. I, ch. I). « La voie de l'esprit ou des *progressants* est *encore appelée voie illuminative*, ou voie de *contemplation infuse* » (*Nuit*, l. I, ch. XVI).

Certes ce langage est fort différent de celui des autres auteurs spirituels.

Air du cantique suivant.



L'UNION MYSTIQUE

CANTIQUE

1

Qui vous goûte, Jésus, de vous reste affamé!
Qui vous boit à longs traits veut s'enivrer encore (1).
Et le désir brûlant qui sans cesse dévore,
C'est de tenir étreint votre Cœur bien-aimé.

(1) Qui te gustant esuriunt;
Qui bibunt adhuc sitiunt.
(*Hymne* Jesu, decus angelicum.)

2

Bien plus, on veut entrer (1). Car là s'ouvre et s'étend
De la Divinité le bienheureux abîme.
L'âme enchaînée au corps, veut, du moins par sa cime,
Plonger en ce beau ciel et s'y perdre un instant.

3

Le bon Maître sourit à ce désir d'amour,
Et, répondant au cri de l'âme ardente et pure :
« Viens, dit-il, ma colombe; entre par ma blessure.
De l'abîme caché je t'ouvre le séjour. »

4

A ces mots, il étend ses caressantes mains,
Et porte vers son cœur la colombe chérie.
Elle entre. O joie immense!... O véritable vie!
Je te possède donc, ô doux trésor des Saints!

5

O vie, il te fallait à mon cœur altéré!
Partout je te cherchais, sans pourtant te connaître;
Mais un instinct secret, appel du divin Maître,
Me guidait vers le bien qui m'était préparé.

6

Quel mystère profond s'accomplit en ce lieu!
Deux esprits sont donc là dans une douce étreinte.
De leurs feux se croisant ils ressentent l'atteinte.
L'âme peut respirer, — saisir, — entrevoir Dieu!

7

Hélas! l'heure a sonné de songer au retour.
La colombe descend! mais toute transformée.
D'un double feu là-haut elle s'est enflammée :
Le désir de souffrir et le divin amour.

(1) Et corde in isto seligat
Æterna tabernacula!
(*Hymne* Cor arca.)

Nos intimis recessibus
Semel receptos contine!
(*Hymne* O cor, amoris victima.)

8

Viennent les grandes eaux! Elles n'éteindront plus
Son amour pour le Christ. L'âme veut, pour lui plaire,
Être foulée aux pieds, avoir part au Calvaire.
Il lui faut à tout prix les douleurs de Jésus.

9

Qui vous goûte, Jésus, de vous reste affamé!
Qui vous boit à longs traits veut s'enivrer encore;
Et le désir brûlant qui sans cesse dévore,
C'est de porter sa croix comme le Bien-Aimé.

BIBLIOGRAPHIE

1re Série. — Auteurs des quinze premiers siècles (1)

(au nombre de 27)

1. Saint **Grégoire le Grand**, pape (540-604). *Les Morales.*

2. **Denis** le Mystique. Actuellement les érudits admettent presque tous que Denis le Mystique n'est pas l'aréopagite, converti par saint Paul, ni le premier évêque de Paris (Voir l'article du P. de Grandmaison, dans la revue *Les Études* du 5 janvier 1897, au sujet de l'ouvrage du P. Stiglmayr). C'est probablement un auteur du milieu du ve siècle, un moine palestinien, de l'école platonicienne, et au courant des idées de Proclus. Bardenhewer repousse la date jusqu'à la fin du siècle (*Les Pères de l'Église,* t. II). Ces écrits n'arrivèrent en Occident que vers 824. Ils étaient envoyés à Louis le Débonnaire par Michel le Bègue, empereur de Constantinople.

Les *faits* mystiques que Denis a observés sont très élevés, mais extrêmement peu nombreux. Il ne paraît songer qu'à la contemplation des attributs les plus profonds de la divinité; or, si on évite les répétitions, ce qu'on peut dire de cet état tient en quelques lignes. Quoique aussi incomplet, il mérite la reconnaissance des mystiques, pour avoir tant contribué à fonder leur science. Une petite source prend de l'importance, quand elle donne naissance à un grand fleuve.

La traduction française de Mgr Darboy a été rééditée par la Société de *la Bonne Presse.*

3. Le vénérable **Hugues de St-Victor**, chanoine régulier, à Paris (1097-1141). Passim.

4, 5. Saint **Bernard,** abbé de Clairvaux (1091-1153). *Sur le Cantique des cantiques.* D'autres auteurs sont annexés à ses œuvres, par exemple, **Guigues,** prieur de la Grande Chartreuse (mort en 1188) : *Lettre aux frères du Mont-Dieu.*

6. **Richard de St-Victor,** chanoine régulier, à Paris (mort en 1173). *De la contemplation.*

7. Sainte **Hildegarde,** abbesse bénédictine de Rupelberg, à Bingen, diocèse de Mayence (1098-1179). Elle a eu une très grande influence, de son temps. Les pèlerins

(1) Quand les ouvrages sont posthumes, les auteurs sont classés d'après la date de leur mort.

Cette nomenclature comprend 154 auteurs. En y joignant les douze indiqués en note du n° 153, on a un total de 166 (dont 22 femmes). Les 154 peuvent être ainsi répartis par chiffres décroissants : prêtres séculiers (dont 12 évêques), 32 ; jésuites, 25 ; ordres divers, 22; franciscains, 20 ; carmes, 20 ; laïcs, 10 ; bénédictins, 10; dominicains, 9; chartreux, 3.

accouraient en foule pour la consulter; plusieurs princes lui envoyaient des ambassadeurs ou des lettres; son procès de canonisation, repris plusieurs fois, n'a pas abouti. Néanmoins le martyrologe romain lui a conservé le titre de sainte. Une partie de ses œuvres a été publiée en latin, par Migne (t. CXCVII de la *Patrol. latine*); puis une autre partie par le cardinal Pitra, dans les *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. VIII, 1882. — Sa Vie a été écrite par M. l'abbé Franche; Lecoffre, in-12, 1903.

8, 9, 10. Saint **Bonaventure,** général des Franciscains (1221-1274). *Itinéraire de l'esprit vers Dieu.* Sa *Théologie mystique* est souvent attribuée au frère mineur **Henri de Palma.** *Les sept chemins de l'éternité* sont l'œuvre d'un frère mineur **Rodolphe de Bibrach** (Souabe), postérieur d'un siècle (vers 1360). Les trois derniers chemins sont des contemplations mystiques, car déjà le cinquième est qualifié de connaissance expérimentale (dist. 6, vers la fin). Mais il est difficile de préciser quelle différence exacte l'auteur met entre ces trois états et d'après quel point de vue il les classe.

11. Saint **Thomas d'Aquin** (1225-1274). Passim. Voir Vallgornera (n° **68**).

12. Le bienheureux **Albert le Grand,** dominicain, évêque de Ratisbonne (1193-1280). *De adhærendo Deo.* Cet opuscule a été traduit en français par le R. P. Berthier, dominicain : *De l'union avec Dieu;* in-18, 1896, Œuvre de Saint-Paul; et par le R. P. Rousset, dominicain; in-16, Lethielleux, 1899.

Dans plusieurs chapitres, Albert le Grand recommande de ne pas se servir de l'imagination, ni de la pensée des créatures pour aller à Dieu (ex. : c. IV). Peut-être, suivant la doctrine commune, n'applique-t-il cette méthode qu'aux âmes arrivées à l'état mystique. Mais il ne le dit pas, et le P. Berthier lui attribue la pensée contraire, par ces mots : « On remarquera la différence de cette méthode avec celle *qui a prévalu plus tard.* Au XIIIe siècle, il faut se dépouiller des fantômes de l'imagination; au XVIe, il faut les multiplier, et même les montrer en violentes images (?) » (p. 5.)

13, 14, 15. Sainte **Gertrude** (1256-1303), cistercienne. Les PP. Bénédictins de Solesmes ont donné une édition latine de ses révélations (Oudin, in-8°, 1875), et une française. Il en a été de même pour sa maitresse des novices, sainte **Mechtilde de Hackeborn** (1241-1298).

On a adjoint à cette dernière les révélations d'une de ses compagnes, la sœur **Mechtilde de Magdebourg,** qui fut longtemps béguine dans cette dernière ville (morte en 1280). Plusieurs historiens ont eu le tort de confondre sainte Gertrude avec une de ses contemporaines, religieuse du même monastère de Helfta (Saxe) : c'était la sœur de sainte Mechtilde, l'abbesse Gertrude de Hackeborn, qui pendant 30 ans exerça sur sainte Gertrude son autorité et sa douce action. — Après la mort de sainte Gertrude, son influence fut très faible pendant deux siècles et demi. Ses livres ne se répandirent que lorsqu'ils furent imprimés en allemand, en 1505, et surtout en latin (par le chartreux Jean Lansberg, 1536). Voir le beau livre sur sainte Gertrude, par M. G. Ledos; Lecoffre, in-12, 1901.

16. La bienheureuse **Angèle de Foligno** (morte en 1309). *Vie et révélations* recueillies par le F. Arnaud, franciscain, son confesseur. Bollandistes du 4 janvier. Traduction française par E. Hello: in-18. Poussielgue, 1868: rééditée par Desclée. Pour le numérotage des chapitres, j'ai adopté, comme M. Stello, celui du F. Arnaud; les Bollandistes le mettent seulement à la marge.

17. Tauler, dominicain de Strasbourg (1290-1361). *Sermons,* in-4°, Leipzig, 1498. Traduction française par Ch. Sainte-Foi; 2 in-8°, Poussielgue.

18. Le bienheureux Henri **Suso** (Henri Seuse), dominicain (né vers 1296; mort à Ulm en 1365). *Œuvres mystiques,* traduites par le R. P. Thiriot, O. P.; 2 in-12, Lecoffre, 1899. On a retranché de cette édition le *Dialogue des neuf rochers.* On a reconnu que ce livre est, non pas de Suso, mais d'un négociant strasbourgeois, Rulman Merswin (1307-1382), dont on a d'autres ouvrages peu orthodoxes. On n'avait attaché d'importance à ce traité que parce qu'on l'attribuait à Suso. Les neuf rochers sont des états successifs de vie spirituelle. Dans le dernier seul, il est question de mystique, et d'une manière brève et vague. Les autres ne présentent entre eux, pour la plupart, que des différences insaisissables. Pour être clair, il

eût fallu les réduire à trois : la fuite du péché mortel, puis du péché véniel, et la recherche des vertus. Mais, de la sorte, l'opuscule eût perdu tout cachet personnel.

Le R. P. Denifle a montré que Rulman est l'inventeur de la légende, d'après laquelle Tauler aurait été converti à la vie parfaite par un laïc.

19, 20, 21, 22. Sainte **Brigitte** (de Suède, 1302-1373). *Révélations*. Nuremberg, 1500; Rome, 1628, 2 in-folio. On y trouve : 1° un *Prologue* par le cardinal Jean **de Turrecremata** (dont le nom, en espagnol, est *de Torquemada* : 1388-1468), dominicain. Au concile de Bâle (1435), il prit la défense de ces révélations contre Gerson et autres théologiens qui voulaient les faire censurer. Précédemment elles avaient été approuvées par Grégoire XI (1377) et Urbain VI (1379). 2° Un *traité* préliminaire par Gonsalve **Durand**, évêque de Monte-Feltro. 3° Un *prologue* au livre VIII, par un ermite de Saint-Augustin, **Alphonse de Vadatera**, ancien évêque de Jaen. Il aida, comme secrétaire et confesseur de la sainte, le F. Pierre Olafsson, cistercien, prieur d'Alvastra, qui pendant trente ans recueillit les révélations et les traduisit du suédois en latin (*Révél. supplémentaires*, ch. XLVIII). Une *Vie* de la sainte, très documentée, a été publiée par Mme la comtesse de Flavigny; Oudin, in-12, 1892.

23. Sainte **Catherine de Sienne** (1347-1380). *Dialogue*. Traduction française par E. Cartier; 2 in-12, Poussielgue, 1855.

24. Jean de **Ruysbroeck** (Rusbrochius. 1293-1381), surnommé l'Admirable. *Opera omnia;* traduction du flamand en latin, par Laurent Surius, chartreux de Cologne. Cologne, 1652, in-fol. de 551 pages. — Ruysbroeck fut d'abord prêtre séculier; puis, à 60 ans, il fonda un monastère d'augustins contemplatifs, à Groenendaël (Vauvert) près de Bruxelles. Il eut pour disciples Tauler et le B. Suso. Il mourut à 88 ans. Quand il aborde la mystique, ce qui est fréquent, il aime surtout à parler des joies de l'extase. Peut-être les traducteurs n'ont-ils pas rendu exactement toutes les nuances de l'original; ce qui en a augmenté l'obscurité et a nui à la suite parfaite des idées. Vingt ans après sa mort, il fut attaqué par Gerson. Mais il a été défendu par Denis le Chartreux (*De contempl.*, l. III, a. 25), qui l'appelle un autre aréopagite, puis par Lessius (*De summo bono*, l. II, c. I, n° 7) et Bellarmin (*De script. eccl.*, p. 360).

E. Hello a traduit en français des passages choisis (Poussielgue, in-18, 1869; réédition chez Perrin), en forçant un peu le lyrisme du texte. Autre traduction partielle, par Moeterlinck (Lacomblez, Bruxelles, 1891).

25. Jean **Gerson** (Charlier, né à Gerson), chancelier de l'Université de Paris (1363-1429). *Opera mystica*.

26. **Denis le Chartreux** (Denis de Ryckel) (1402-1471), surnommé le *docteur extatique*. Il habitait au monastère de Ruremonde (diocèse de Liège). *De contemplatione*; *De fonte lucis*. Ses œuvres complètes, en 40 in-4°, sont rééditées par les PP. Chartreux de Montreuil-sur-Mer.

27. Henri **Harphius** (Henri de Herp), provincial des Observantins de Malines (mort en 1478). *Théologie mystique*, 1456. Édition corrigée, Rome, 1586. Traduction française par Machault, Paris, 1617. L'ouvrage est divisé en trois livres. M. l'abbé Auger reproduit le jugement suivant du frère Gérard d'Hamont : « Si, des deux premiers livres, on retranchait tous les passages empruntés à Ruysbroeck, il ne resterait presque plus rien » (*Les mystiques des Pays-Bas*).

2e Série. — XVIe siècle (10 auteurs).

28. Sainte **Catherine de Gênes** (1447-1510). *Le Purgatoire*. Traduction française par le P. Bouix; in-12; Ruffet, 1863.

29. Jean **Lansberg** (Lanspergius), chartreux de Cologne (mort en 1539). *Opuscula spiritualia;* 2 in-8°, Cologne, 1630. Cet ouvrage ne contient que quelques allusions à la mystique. Ce livre a été réédité par les PP. Chartreux de Montreuil-sur-Mer.

30. Louis de **Blois** (Blosius), ancien page de Charles-Quint, bénédictin, abbé de

Liessies, en Hainaut (1506-1565). *Opera;* Ingolstadt, 1631 et 1726, in-fol. de 700 pages. Son genre est celui de Ruysbroeck.

31. Le P. **Balthasar Alvarez** (1533-1580), jésuite, confesseur de sainte Thérèse. Voir n° **43**, le P. du Pont.

32. Sainte **Thérèse** (1515-1582). *Œuvres*, publiées par Louis de Léon, de l'ordre des augustins, professeur à Salamanque; in-4°, Salamanque, 1588. Traduction française, par le R. P. Bouix, S. J., 1852, 6 in-8°, Lecoffre. Le R. P. Peyré. S. J., a retouché la traduction de la *Vie* de manière à serrer le texte de plus près (in-12, 1904) (1). Il la termine par deux lettres au P. Rodrigue Alvarez, que certains auteurs ont groupées avec d'autres analogues, sous le titre de *Livre des relations.* Il suit, pour ces deux lettres, le même ordre que la Fuente; c'est celui qui est le plus probable. Je l'ai également adopté.

La sainte écrivit sa *Vie*, une première fois, à 47 ans (1562); une seconde fois, dans les quatre ans qui suivirent. Elle composa en même temps le *Chemin de la perfection* (manuscrit de l'Escurial), qu'elle refondit en 1569 (manuscrit de Valladolid). Le P. Bouix a suivi cette dernière rédaction, et la Fuente, la première, qui était inédite. Aussi les numéros de leurs chapitres ne concordent pas. C'est encore vers 1569 que la sainte composa les *Pensées sur l'amour de Dieu,* ou commentaire du Cantiques des cantiques. A 62 ans (1577), 5 ans avant sa mort, elle écrivit le *Château intérieur.*

Pour les descriptions, on est toujours obligé d'en revenir à sainte Thérèse, et cela parce que, comme classification, elle a laissé bien loin derrière elle tous les extatiques qui ont écrit. J'excepte pourtant, dans une certaine mesure, saint Jean de la Croix. Les autres ont peut-être éprouvé des états aussi élevés, mais ils n'ont pas su les mettre en ordre; le plus souvent ils présentent tout pêle-mêle.

On a écrit beaucoup de *Vies* de sainte Thérèse. Une des plus intéressantes est celle de « la Carmélite de Caen » (la Mère Marie du Sacré-Cœur); Retaux, 2 in-8°, 2e édition, 1892). — M. de Curzon a publié une *Bibliographie Thérésienne;* in-12, 1902, rue des Saints-Pères, 83.

C'est un lieu commun parmi les libres penseurs de dire que la sainte était hystérique et d'expliquer ainsi ses extases. M. Pierre Janet qui avait d'abord adopté cette thèse, fut averti par un prêtre que la sainte n'avait aucun des caractères que, dans un de ses livres, il avait assigné à l'hystérie. Il étudia de nouveau la question et se rétracta dans une conférence publique (*Bulletin de l'Institut psychologique international;* Paris, 28, rue Serpente, juillet 1901). Le Dr Imbert a montré également que cette accusation est contredite par la médecine (t. II, *Appendice*); le Dr Goix a établi que toutes les maladies de la sainte sont dues à une fièvre intermittente dont elle souffrit toute sa vie et qui provenait d'une intoxication paludéenne, fréquente dans son pays (*Annales de philosophie chrétienne*, juin 1896). Voir encore l'article de M. de Montmorand, dans la *Revue philosophique,* mars 1906.

Le P. de Bonniot a écrit un chapitre intitulé : que les saints ne peuvent être hystériques (*Le miracle et ses contrefaçons,* art. II, ch. VII, § 3). Il part de ce principe certain que cette maladie est avant tout psychique : « les désordres de la volonté passés en habitude sont, sinon la cause, du moins un élément essentiel de l'hystérie. Cette névrose résulte d'un affaiblissement de la volonté ou bien en est la cause, de telle sorte que ce désordre habituel organique ne va pas sans ce *désordre mental* ». Par contre, « la vertu n'est pas autre chose que la volonté qui a l'habitude de se commander à elle-même et de commander aux impulsions de la nature saine ou malade. L'hystérique ne commande jamais, même lorsqu'elle s'entête ». Tout cela est vrai à fortiori pour la sainteté, qui est la pratique de toutes les vertus, et dans un degré héroïque. Un saint peut être anémique ou malade; il n'est pas déséquilibré mentalement.

33, 34, 35, 36, 37. Saint **Jean de la Croix** (1542-1591). *Œuvres*, publiées d'abord à Barcelone d'une manière imparfaite, 1619. La première édition complète

(1) J'ai presque toujours reproduit le texte de ces traductions; et je remercie M. Lecoffre de me l'avoir permis. — Voir la note, p. 75.
M. l'abbé Nimal a traduit des extraits de sainte Thérèse (Liège, Dessain, 2 in-18, 1903.)

est de Séville, 1702. Les premiers traducteurs l'ont ignorée. Réédition par D. Juan Orti, Madrid, 1872. Traductions françaises par le R. P. Maillard, provincial des PP. jésuites, 1694; rééditée chez Régis Ruffet, in-8°, 1864; — par les carmélites de Paris; 4 in-12, Oudin, 1891. La traduction du P. Cyprien de la Nativité (1641) est accompagnée d'une introduction par le P. **Jérôme de St-Joseph** (Madrid, 1629), un « éclaircissement » de 224 pages, par le P. **Nicolas de Jésus**, professeur de théologie à Salamanque (Madrid, 1630), et trois discours du P. **Jacques de Jésus**. L'édition de 1665 contient de plus un *Traité de l'union de l'âme avec Dieu*, par le R. P. **Louis de Sainte-Thérèse**. Au lieu de mystique, on y trouve une étude sur les trois vertus théologales.

3e Série. — XVIIe siècle (58 auteurs).

38. Le R. P. Jérôme **Gratien de la Mère de Dieu**, carme déchaussé, collaborateur de sainte Thérèse. *Dilucidario del verdadero spiritu*, etc. (*Explication du véritable esprit de la Mère Thérèse de Jésus*); in-12, Bruxelles, 1608. La Fuente en cite de longs extraits à la fin de son tome II.

39. R. P. **Thomas de Jésus**, carme déchaussé, premier du nom (Voir plus loin, **49**). *Sommaire des degrés de l'oraison*. Publié en espagnol; Rome (?), 1609. Traduction française, par G. C. T. A., interprète du roi. In-12, Paris, 1612. C'est simplement un recueil d'extraits de sainte Thérèse, classés par chapitres. La traduction est très négligée comme style et exactitude. Le volume se termine par un *Traité de l'oraison mentale* des mêmes auteurs (Paris, 1612), ne parlant que de la voie ordinaire.

40. Le R. P. François **Suarez** (1548-1617), jésuite. *De Religione*, Tr. 4 : *De Oratione*, 1609. Dans le traité *De Religione Societatis Jesu*, l. IX, c. VI, il réfute les objections adressées aux *Exercices* de saint Ignace. Ses biographes disent qu'il avait parfois des extases.

41. **Jeanne de Cambry** (Sœur Jeanne Marie de la Présentation), religieuse augustine, prieure de Saint-Georges, à Menin (Belgique) (1581-1639), puis recluse. *Œuvres spirituelles*, in-4°, Tournai, 1665 (certains opuscules ont paru dès 1620. Sa vie a été écrite par le R. P. Saintrain, rédemptoriste; Casterman, in-12, 1899.

42. **Jean de Jésus-Marie**, 3e général des Carmes déchaussés (1564-1614). *Opera ascetica*; in-fol., Cologne, 1622. On y trouve un petit traité de mystique fort incomplet; puis un chapitre sur le même sujet dans sa *Schola orationis*. — Traduction française du traité, par le P. Cyprien de la Nativité, in-24, Paris, 1650. Il était surnommé *Calaguritanus*.

43. Le vénérable Louis **du Pont** (de la Puente) (1554-1624), jésuite. *Vie du P. Balthasar Alvarez*; Madrid, 1615. — Traductions françaises par l'abbé Piot (1842), et par le P. Bouix, in-8°, Régis Ruffet, 1873. Bossuet cite souvent ce livre. Cette vie renferme plusieurs chapitres où le P. B. Alvarez explique son oraison. Dans les chapitres XIII et XLI (où sont résolues sept difficultés sur ces matières), on ne distingue pas toujours bien s'il parle de l'oraison de simplicité ou de l'état mystique, car il n'insiste guère que sur les qualités communes à ces deux degrés, mais le dernier apparaît nettement aux chapitres XIV, XV.

Le Guide spirituel; troisième traité. — Traduction française, Périsse, 1863.

44. **François de Sales** (1567-1622). *Traité de l'amour de Dieu;* Lyon, 1616.

45. **Alvarez de Paz** (1560-1620), provincial des jésuites, au Pérou. T. III des Œuvres complètes, intitulé *De inquisitione pacis;* in-fol., Lyon, 1617, 1619, 1623; Mayence, 1619; Cologne, 1620, 1628. Réimprimé par Vivès, Paris, 1875. — Ce saint homme avait des extases fréquentes. Suivant l'aveu qu'il en fit à son confesseur, son union d'esprit et de cœur avec Dieu était si profonde, qu'elle n'avait pas été suspendue un seul moment, pendant 25 ans, au milieu des occupations les plus distrayantes. Voir l'article que je lui ai consacré dans le *Dictionnaire de théologie* de M. l'abbé Vacant. Sa classification a les mêmes défauts que celle de Scaramelli. —

Il ne parle pas de l'union transformante, quoiqu'il prononce le mot de mariage spirituel, mais dans le sens d'union continuelle avec Dieu (t. III, l. V, part. III, c.xiv). Il ne paraît pas avoir lu les Œuvres de sainte Thérèse, encore trop récentes; mais seulement sa *Vie*. par un P. Carme qu'il ne nomme pas (t. III, l. V, part. III, c. ix, alinéa 2).

46. Saint Alphonse **Rodriguez**, frère coadjuteur de la Compagnie de Jésus (1531-1617). *Vie*, formée avec ses mémoires. Traduction française, par le R. P. de Bénazé, in-12, Retaux, 1890. — Ces mémoires sont au nombre de vingt et un. Le saint écrivit le premier en 1604, à l'âge de 73 ans : le dernier en 1616, à 85 ans. — Il ne faut pas le confondre avec le P. Alphonse Rodriguez (1537-1616), auteur du beau traité, purement *ascétique*, de la *Perfection chrétienne*. Ce dernier avoue avec bonhomie qu'il est étranger, sinon à la mystique, du moins à une partie de sa terminologie. Parlant de celle-ci, « quelqu'un, dit-il, y comprend-il quelque chose? Pour moi, j'avoue franchement que je n'y comprends rien » (*De l'oraison*, ch. iv).

47. Le R. P. **Constantin de Barbançon**, capucin, gardien du couvent de Cologne. *Secrets sentiers de l'amour divin;* in-12, 1622 et 1649, Paris. Auteur très diffus, ne donnant pas de définitions.

48. Le R. P. **Joseph** du Tremblay (1577-1638), capucin, surnommé l'Éminence Grise, confident de Richelieu, fondateur des bénédictines du Calvaire. *Méthode d'oraison* (titre primitif : *Introduction à la vie spirituelle*); 3e édition, 1626. Réédité en 1897, par le R. P. Apollinaire de Valence (Le Mans; Œuvre de saint François d'Assise). Il existe un manuscrit de lui sur l'oraison, à la bibliothèque Mazarine, à Paris. — Cet auteur ne parle pas de mystique proprement dite; mais seulement de l'oraison de simplicité, qu'il appelait quiétude.

49. Le R. P. **Thomas de Jésus**, second du nom (voir **39**), définiteur général des Carmes déchaussés (1564-1627). *Traité de la contemplation divine;* Liège, 1675, in-8°. Il ne cite ni sainte Thérèse, ni saint J. de la Croix.

50. Le R. P. Maximilien **Sandæus** (Van der Sandt), jésuite (1578-1650). *Theologia mystica;* gros in-8°, Mayence, 1627. Ce livre est formé d'une multitude de thèses très courtes, dont le plan est difficile à saisir. Il ne paraît pas s'être servi de sainte Thérèse, ni de saint Jean de la Croix, dont les noms sont pourtant indiqués dans son index bibliographique.

51. La vénérable **Marine d'Escobar**, amie de sainte Thérèse (t. I, l. IV, ch. xxvii), fondatrice à Valladolid des sœurs réformées de Sainte-Brigitte (1554-1633). *Vida*, etc... (*Vie* tirée de ses écrits), en espagnol (Madrid, 1665-1673); traduction latine du P. Melchior Hanel, S. J. (Prague, 1672, 1688), 2 vol. in-folio. Le premier volume a été recueilli par le vénérable Louis du Pont, qui fut son confesseur pendant trente ans; le second par le R. P. André Pinto Ramirez, S. J.; préface du R. P. Tanner, S. J. — Les PP. Dominicains avaient également des rapports fréquents avec le vénérable, notamment le P. André du Pont, qui remplaçait auprès d'elle son frère Louis, quand il s'absentait. Il lui servait alors de secrétaire pour ses révélations et s'en occupa pendant trente-six ans (Tanner, *Prudentia*, p. 80). Par ordre de Dieu, elle donna des leçons de mystique à plusieurs théologiens de l'ordre de Saint-Dominique (t. I, l. I, ch. xxiii, § 2).

52. Le R. P. Louis **Lallemant**, jésuite, maître, au second noviciat, du P. Surin et du P. Rigoleuc, à Rouen (1578-1635). *La doctrine spirituelle* (recueillie par le P. Rigoleuc); in-12, Paris, 1694. Réimprimé; Lecoffre, 1892.

53. Le vénérable **Jean de Saint-Samson**, frère lai aveugle de l'ordre des Carmes, mort à Rennes (1571-1636). *Vie, Maximes et Œuvres* publiées par le R. P. Donatien de Saint-Nicolas; in-8°, Paris, 1651, 1656. Rééditions séparées de la *Vie* et des *Maximes* par le P. Sernin de Saint-André; Poussielgue, 1881-1883. *Œuvres* complètes, 2 in-fol., Rennes, 1658.

54. Sainte Jeanne **de Chantal** (1572-1641). *Vie* par la mère de Chaugy, et *Œuvres*. Édition Migne, 2 in-fol., 1862. Édition Plon, 8 in-8°, 1877-1893. Il est regrettable qu'on n'ait pas encore composé une chronologie de la vie intérieure de la sainte, indiquant le développement et les alternatives de ses états d'oraison et de ses épreuves. Voir **74** et **89**.

55. Le R. P. Augustin **Baker**, bénédictin anglais (1575-1641). *Sancta Sophia*, publié par le R. P. Sérénus Cressy, bénédictin; Douai, 1657. Réimprimé à New-York; in-8°, Duningan, 1857.

56. Le cardinal **de Richelieu** (1585-1642). *Traité de la perfection du chrétien*; Paris, 1646. Réimprimé à la fin du *Dictionnaire d'ascétisme* de Migne (1865). (Ne pas confondre avec l'ouvrage du même auteur : *L'instruction du chrétien.*)

57. Le R. P. Michel **Godinez** (de son vrai nom Wading), jésuite, professeur de théologie à Mexico (1591-1644). *Practica de la teologia mistica*; La Puebla de los Angeles, 1681, in-8°; grand nombre d'éditions. Voir La Reguera, **104**, et Schram, **114**. Il distingue la contemplation en chérubique et séraphique. Cette distinction n'a pas l'importance qu'on lui a attribué depuis. Elle serait exacte s'il avait simplement voulu dire que tantôt c'est l'intelligence, tantôt la volonté qui prédomine. Mais il suppose *de plus* que chacune a un *objet* qui lui est spécial. Ainsi la contemplation de l'Eucharistie serait chérubique. C'est de l'arbitraire.

58. Le vénérable Fra **Carlo da Sezze**, frère lai franciscain, stigmatisé (mort en 1670). *Trattato delle tre vie... et stati della santa contemplazione*; 1650, et Rome, 1742. Classification compliquée.

59. Le R. P. **Maur de l'Enfant-Jésus**, ex-provincial des Carmes réformés de Gascogne (mort en 1651). *L'entrée à la divine sagesse*, in-18, 4e édition, Paris, 1678. Il ne cite jamais ni sainte Thérèse, ni saint J. de la Croix; mais il semble qu'il a voulu subdiviser les épreuves de ce dernier. Les huit degrés de sa *Montée* sont fantaisistes.

60. Le R. P. **Philippe de la Très Ste-Trinité**, général des Carmes déchaussés (1603-1671). *Summa theologiæ mysticæ*; Lyon, 1656, in-fol. Réimprimé chez Van Gulick, à Bois-le-Duc, 1874. — *Vie du vénérable Dominique de Jesus Maria*, général des Carmes déchaussés; in-12, Lyon, 1659. Traduit du latin par le P. Pierre de Saint-André, Lyon, 1668.

61. Le R. P. **Simon** de Bourg-en-Bresse, capucin. *Les saintes élévations de l'âme à Dieu*; in-12, 1657. — Sa classification se rapproche de celle de Courbon, mais elle est moins claire. Les descriptions renferment parfois des traits exagérés.

62. Le R. P. Jean **Chéron**, provincial des Carmes (mitigés?) de Gascogne. *Examen de la théologie mystique*; in-12, Paris, 1657. Dans les ch. XXVI, XXVII, XXXV, il dresse un réquisitoire assez violent contre le langage des mystiques et contre des idées qui sont pourtant celles de sainte Thérèse. « Je nie, dit-il, que l'âme ait plusieurs puissances » (p. 362); il trouve ridicule de dire qu'on a des distractions dans l'état mystique (p. 361) ou que l'on contemple Dieu « dans l'obscurité » (p. 393), etc. Peut-être ses attaques visent-elles Jean de Saint-Samson.

63. **Desmarets de Saint-Sorlin,** premier chancelier de l'Académie Française (1595-1676). *Les délices de l'Esprit*, 1658. Livre bizarre, qui montre cependant une vraie connaissance des états d'oraison. Il les expose, en les regardant comme symbolisés par des faits de l'Ancien Testament.

64. Le R. P. **Rigoleuc**, jésuite (1595-1658). *Vie et Œuvres* recueillies par le P. Pierre Champion, 1686. Réédition, in-12, Lecoffre, 1868. — Le Livre *L'Oraison sans illusion* (Paris, 1687), paru sans nom d'auteur, et souvent attribué au P. Rapin, S. J. n'est que la réunion de quatre traités tirés des Œuvres du P. Rigoleuc.

65. Le R. P. Jean-Joseph **Surin**, jésuite (1600-1665). *Catéchisme spirituel*, 1659. — *Les fondements de la vie spirituelle*, 1667.

66. R. P. **Lupi de Bergame**, mineur de l'Observance réformée. *Theologia mistica insegnata co' suoi tocchi interni* (*théologie mystique enseignée... avec ses touchers intérieurs*). Bergame; in-12, 1659.

67. **De Bernières-Louvigny**, trésorier de France à Caen (1602-1659). Il fit bâtir une maison, appelée *L'Ermitage*, près du couvent d'ursulines dont sa sœur était supérieure. Il s'y retirait avec quelques amis pour s'adonner à l'oraison. Ils visitaient ensuite les hôpitaux. On a perdu les nombreuses lettres que lui écrivait la vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline du Canada. Il mourut subitement pendant son oraison. — 1° *Le chrétien intérieur*, t. I, 1659; t. II, 1674. 2° *Œuvres spirituelles*, 2 vol., 1679. — M. de Bernières ne publia rien lui-même. On imprima ces livres après sa mort, en réunissant ses notes et ses lettres. Le P. **François** d'Ar-

gentan, capucin, contribua au premier ouvrage, qui, en 1690, avait eu douze éditions et s'était vendu à 30.000 exemplaires. La manière même dont ces livres ont été composés explique pourquoi ils n'ont pas plus d'ordre et de maturité. On y trouve çà et là des expressions peu mesurées, à tendances quiétistes, mais qui parfois sont contredites dans d'autres passages. Ces défauts furent sans doute accentués dans la traduction italienne des *Œuvres spirituelles;* elle fut mise à l'Index en 1692.

68. Le R. P. **de Vallgornera,** dominicain (1595-1665). *Mystica theologia divi Thomæ;* Barcelone, 1662, 1672, in-fol. Réimprimé en 1891, Pierre Marietti, Turin. Ce livre étant surtout composé de citations empruntées à saint Thomas et à ses prédécesseurs, est instructif pour les historiens qui voudraient reconstituer l'état de la mystique au XIIIe siècle. Il est vrai que souvent, hélas ! ces textes n'ont avec la mystique qu'un rapport lointain. Il sera plus commode de chercher les textes de saint Thomas, dans le t. II. du R. P. Meynard, au bas des pages. — Le plan de l'ouvrage est généralement calqué sur celui de Philippe de la Sainte-Trinité. Souvent même les titres des chapitres sont identiques. Il est regrettable que les citations ne soient pas mises entre guillemets; on ne sait pas toujours où elles finissent.

69-70. Lu vénérable **Marie de Jésus,** fondatrice et première abbesse du monastère franciscain récollet **d'Agréda** (1602-1665). *La mystique cité de Dieu* (Madrid, 1670). Réédition en 1890 par François Silvela. Traduction française par le P. Thomas Crozet, franciscain (Marseille, 1696). Rééditions chez Poussielgue et chez Berche. — En tête de l'ancienne traduction, on trouve deux ouvrages de Joseph Ximenès **Samaniengo,** général de l'Ordre de Saint-François, puis évêque de Palencia, qui assista la sœur à sa mort : *Prologue général* sur les révélations, concluant que celles de Marie de Jésus sont divines; et *Vie* de cette sœur. La *Vie* est traduite à part; Poussielgue, in-8°, 1857. — A bien des reprises, Rome se montra hostile à *La Cité mytique* (voir la *Théol. myst.* de Mgr Chaillot). Le 11 mars 1771, la S. Congrégation des Rites déclara officiellement que ce livre est vraiment l'œuvre de Marie d'Agrida. Dès le lendemain, Clément XIV, quoique ancien franciscain, imposa un silence éternel à la cause de béatification, « à cause du livre ».

71. Le vénérable **Boudon,** archidiacre d'Evreux (1624-1702). *Le Règne de Dieu en l'oraison mentale;* Paris, 1671. Plus tard après la condamnation du quiétisme, il donna une édition corrigée. Il semble que ce soit celle-là que Migne a reproduite, sans aucun renseignement historique, dans les *Œuvres* de Boudon; 3 in-fol. 1856. D'autres éditeurs, en 1823 et 1837, ont eu le tort de se contenter du texte primitif. L'édition Migne est précédée de la *Vie* de Boudon, par M. Collet, lazariste, 1754.

72. Le R. P. **Pierre de Poitiers** (signant P. de P.), provincial des capucins de la province de Touraine. *Le jour mystique,* 3 vol. petit in-8°; Paris, 1671. Ses descriptions montrent qu'il comprend le « repos mystique »; mais on se perd dans la division qu'il en fait en vingt et une espèce principales « essentiellement différentes », sans compter les secondaires (t. III, p. 679). Cette classification touffue est tirée de la considération de « l'appétit concupiscible », de « l'irascible », etc.

73. Le R. P. **Tanner,** jésuite (1623-1694). *Prudentia in examinandis... Marinæ de Escobar revelationibus;* in-4°, Prague, 1698 : et auparavant, traité analogue dans la préface des *Œuvres latines* de la vénérable Marine d'Escobar, 1672.

74. La vénérable **Marie de l'Incarnation,** ursuline de Tours, puis de Québec (1599-1672). Bossuet a dit : « On l'appelle la Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde » (*États d'or.*, l. XIX, n° 3). *Vie* (suivie des *Lettres*) par son fils, Dom Claude Martin, bénédictin, abbé de Saint-Germain des Prés, à Paris, 2 in-4°; Paris, 1677. Cette *Vie*, remaniée, a été publiée par M. l'abbé Chapot ; 2 in-8°, 1892, Poussielgue. — Autre *Vie*, très remarquable, par une ursuline de Nantes (la Mère Marie de Chantal); Retaux, in-8°, 1095. Il faut féliciter cet auteur d'avoir mis bien en lumière les dates des faveurs surnaturelles, notamment à la table des matières, et de n'avoir pas mêlé ensemble des descriptions d'époques différentes. Bien des hagiographes négligent de nous montrer ainsi l'évolution de la vie mystique dans une âme.

75. Le cardinal **Bona**, général des feuillants (1609-1674). *Lapis Lydius* (*Du discernement des esprits*); Rome, 1672. — *Via compendii ad Deum.*

76. Le R. P. **Antoine du Saint-Esprit**, définiteur général des carmes et évêque de l'Angola (mort en 1674). *Directorium mysticum*, imprimé par décision du chapitre général de l'Ordre et destiné à l'enseignement de ses scolastiques: Lyon, 1677, in-fol.; Venise, 1732; Séville, 1724, sous le titre de *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ*. Réimprimé par Vivès, 1904.

77. Le R. P. **Nouet**, jésuite (1605-1680). *Conduite de l'homme d'oraison dans les voies de Dieu;* 2 in-12, Paris, 1674. Réimprimé, Lecoffre, 1893.

78. Le R. P. **Joseph du Saint-Esprit** premier du nom (voir **100**). *Cadena mystica carmelitana de los autores carmelitas*; in-fol., Madrid, 1678.

79. Le R. P. **Paul Segneri**, jésuite. *Concordia*, etc., c'est-à-dire *Accord du travail et du repos dans l'oraison;* 1680. Traduit de l'italien en plusieurs langues; en latin, par le P. Rassler, S. J., Augsbourg, 1707. Ce livre fut le premier à démasquer les erreurs de Molinos, condamné en 1687. On attribue aussi au P. Segneri le livre des *Sept principes* (*Setti principi*), publié sous le nom de Francisco Pace; Venise, 1682. Il combat sept illusions de Malaval et a été traduit en français sous le titre de : *Le quiétisme ou les illusions de la nouvelle oraison*. In-12, Paris, Mabre-Cramoisy, 1687. On croit que le traducteur anonyme est l'abbé Dumas.

80. **Lebrun**, chanoine. *Éclaircissement de la théologie mystique;* Rouen, in-12, 1681.

81. **Anonyme**, de la compagnie de Jésus. *Traité pour conduire les âmes à l'étroite union d'amour avec Dieu... contre les fausses et trompeuses dévotions.* 2ᵉ édition. Douai, chez Serrurier, 1680.

82. Le R. P. **Crasset**, jésuite (1618-1692). *La Vie de Madame Hélyot;* Petit in-8°, 1683.

83. **Renée de Lorraine**, abbesse de Montmartre. *Conclusion des retraites*; in-24, Paris, Dubois, 1684.

84. **Courbon**, docteur en Sorbonne, curé de Saint-Cyr près Paris, au XVIIIᵉ siècle. *Instructions familières sur l'oraison mentale*: Paris, 1685. Réimprimé en 1874, in-12, 4ᵉ édition, Gaume. Ce livre est très instructif, malgré plusieurs inexactitudes. Une des principales consiste à attribuer à l'oraison affective des dons qui supposent une oraison plus haute. Casterman a réédité, sous le titre d'*Entretiens spirituels*, des opuscules ascétiques du même auteur (in-12, 1867). L'un d'eux, peu intéressant, a trait à la mystique. Il a pour titre : *Bonheur d'une âme qui a trouvé Dieu dans l'oraison.*

85. Le R. P. **Maximien de Bernezay**, récollet. *Traité de la vie intérieure;* 3ᵉ édition, in-12, Paris, 1687. N'a que peu de chapitres sur la mystique.

86. Le cardinal **Brancati de Lauria**, mineur conventuel. *De oratione christiana;* Venise, 1687, in-4°. Réimprimé par les PP. Chartreux de Montreuil-sur-Mer, 1896. Il n'a pas aperçu la vraie différence entre l'oraison de simplicité et celle de quiétude, entendue au sens de sainte Thérèse. Voir mon chapitre V, et l'article que j'ai publié à son sujet dans la revue *Les Études* du 20 avril 1899. Lui-même avoue que les grâces mystiques sont pour lui « une terre inconnue » (op. VII, préambule). Ce livre n'est guère composé qu'avec des documents antérieurs au XVIᵉ siècle: et, par cela même, il est intéressant pour ceux qui voudraient reconstituer cette science plus ancienne, mais moins précise (Voir une remarque analogue sur Vallgornera, **68**).

87. La bienheureuse **Marguerite-Marie Alacoque**, visitandine (1647-1690). *Vie et Œuvres* publiées par le monastère de Paray-le-Monial; 2 in-8°, 1867, Poussielgue. 2ᵉ édition, 1876.

88. **Fléchier**, de l'Académie Française, évêque de Nîmes (1632-1710). Tome V des Œuvres complètes (1782); *Dialogues en vers sur le quiétisme; mémoires sur les faux prophètes du Vivarais* (composé vers 1690). Réédition des Œuvres par Migne.

89. *Le charme du divin amour ou Vie... de la sœur* **Bénigne Gojoz**, converse de la visitation de Turin (1615-1692) par la R. Mère de Provane. Le manuscrit est de 1693. La première édition, de 1846 (Turin, Barico); la seconde, complétée par

M. le chanoine Petetin, est de 1901 (Besançon, Jacquin). La Mère de Provane distingue quinze états d'âme successifs dans cette vie. La plupart ne sont pas des degrés d'oraison, mais des pensées dominantes qui occupèrent la sœur pendant de longues périodes. Cet auteur n'avait pas souci de la chronologie.

90. Lopez de Ezquerra, prêtre. *Lucerna mystica*; Venise, 1692 et 1702, in-4°.

91. Nicole. *Réfutation des erreurs des quiétistes*; in-12, Paris, 1695.

92. De la Bruyère, de l'Académie Française (1646-1696). *Dialogues posthumes sur le quiétisme;* Paris, 1699. Une nouvelle édition se trouve dans le tome III des *Œuvres*, publiées par Hachette, 1895. Le quiétisme y est réfuté avec une ironie spirituelle.

93. Bossuet, évêque de Meaux. *Instruction sur les états d'oraison*, 1697, 1er traité, où Bossuet s'est montré admirable de science, de clarté et de bon sens. Le second traité, retrouvé et publié de nos jours par M. Lévesque, sulpicien (1897, Firmin-Didot), ne parle que de l'oraison ordinaire. — *Lettres* et opuscules divers, *Mystici in tuto. Schola in tuto.*

94. Le R. P. Antonin **Massoulié**, dominicain (1632-1706). *Traité de la véritable oraison* (contre les quiétistes); in-12, Paris, 1699. On a encore de lui un excellent *Traité de l'amour de Dieu* (toujours contre les quiétistes), 1703; réimprimé par Goemaere, in-12, 1866; dépôt chez Victorion, à Paris, 4, rue Dupuytren.

95. Dominique **Bernino**, évêque d'Osimo. Publication vers 1700 de la *Vie de saint Joseph de Cupertino* (1603-1663). Traduit en français; in-8°, Poussielgue, 1856.

4e Série. — XVIIIe siècle (21 auteurs).

96. Godefroy **Arnold**, protestant. *Historia et descriptio theologiæ mysticæ;* Francfort, in-8°, 1702.

97. Le R. P. **Honoré de Ste-Marie**, carme déchaussé. *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, 3 vol. in-12, Paris, 1708. — Renferme beaucoup de documents.

98. Le R. P. **Rousseau**, dominicain. *Avis sur les différents états de l'oraison mentale*. 1710. Réimprimé chez Lethielleux, in-12, 1903.

99. La bienheureuse **Marie des Anges**, carmélite (1661-1717). *Vie* par le R. P. Sernin de Saint-André. 2e édition; Regis Ruffet, in-12, 1868.

100. Le R. P. **Joseph du St-Esprit**, définiteur général des Carmes déchaussés. *Cursus theologiæ mystico-scolasticæ;* Séville, 1718, 6 vol. in-fol. Le sixième est très rare. — Voir ci-dessus son homonyme (**78**). C'est toujours le second que je cite.

101. Sœur **Marie de Sainte-Thérèse**, carmélite converse de Bordeaux. *Lettres spirituelles* publiées par l'abbé de Brion. Paris, 1720; deux in-12.

102. *La vénérable* **Anne-Madeleine Remuzat** (1696-1730), vie publiée par la Visitation de Marseille. 2e édition, in-8°. Vitte, 1894. Anne-Madeleine a été appelée la seconde Marguerite-Marie. Celle-ci a été l'initiatrice de la dévotion au Sacré-Cœur; celle-là en a été la propagatrice.

103. Saint **Jean-Baptiste de la Salle** (1651-1719), fondateur des Frères des Ecoles chrétiennes. *Explication de la méthode d'oraison*, 1739. Nouvelle édition; à la maison mère; in-12, 1898. L'auteur parle à plusieurs reprises de l'oraison de simple regard.

104. Le **R. P.** Emmanuel **de la Reguera**, jésuite (1668-1747). *Praxis theologiæ mysticæ;* Rome, 1740-5). C'est une traduction latine du petit volume de Godinez, amplifiée en deux énormes in-folio. Voir Schram, **114**. — Beaucoup d'érudition *ascétique*, sur les anciens auteurs. C'est seulement à la page 800 du tome 1er qu'il se demande en quoi les contemplations ordinaire et extraordinaire diffèrent entre elles (n° 147). Il laisse la question indécise.

105. Le R. P. **de Caussade**, jésuite (1693-1751). *Instructions spirituelles... sur les divers états d'oraison* (27 dialogues); in-12, Perpignan, 1741. Réimprimé en deux volumes, chez Lecoffre (1892-95), avec notes par M. Bussenot, chanoine de Reims.

106. Eusèbe **Amort**, bavarois (1692-1775), chanoine de Latran, théologien du cardinal Lercari. *De revelationibus... regulæ tutæ*; in-4°, Augsbourg, 1744, et Venise, 1750. Livre très instructif comme accumulation de documents. Il en tire un vrai fouillis de règles de discernement, au nombre de 125 (pars I, ch. xxii), et en fait surtout l'application, parfois sévère, à sainte Gertrude, à la bienheureuse Véronique de Binasco et à environ 400 propositions de Marie d'Agréda. Au sujet de cette dernière, il y eut une réponse publiée par le R. P. Diego Matheo, franciscain; Madrid, 1747.

107. Le pape **Benoît XIV** (quand il était encore le cardinal Lambertini; 1675-1758). *De servorum Dei... canonisatione;* Rome, 1747.

108. Le R. P. Casimir **Tempesti**, mineur conventuel. *Mistica teologia* (en italien) extraite de saint Bonaventure, etc...; 2 in-12, Venise, 1748.

109. Pietro **Gianotti**, curé de Città di Castello. *Teologia mistica;* 3 in-4°, Luques, 1751. — *Ristretto di mistica;* in-4°, Pérouse, 1758.

110. Le R. P. **Scaramelli**, jésuite (1687-1752). *Directoire mystique;* Venise, 1754. Traduit en français par le R. P. Catoire; 2 in-12, Casterman, 1865. C'est un des traités les plus complets et les plus clairs sur la mystique. Il a été souvent imité ou abrégé. Au point de vue descriptif, c'est, je crois, le meilleur ouvrage du xviiie siècle. Mais comme théorie, j'ai eu plus d'une fois à me séparer de lui. En particulier, sa classification qui a été adoptée par les PP. Séraphin, Verhaege, Voss, etc., est un peu défectueuse. Car elle présente comme des *degrés* distincts, ayant une place *déterminée* dans l'échelle mystique, ce qui est une simple *manière d'être* de la quiétude aussi bien que de l'extase (silence, ivresse, angoisse d'amour, touches). Ce qu'il y a de vrai, c'est que l'on reçoit ces grâces *à plus haute dose* dans les unions élevées. — Cet ouvrage a surtout de l'intérêt pour les théologiens, à cause des discussions qu'il renferme.

111. **Lafitau**, évêque de Sisteron (1685-1708). *Lettres spirituelles;* Paris, 1754.

112. Nicolas **Terzago**, évêque de Narni. *Theologia historico-mystica;* Venise, 1766, in-fol. Réfutation détaillée du molinosisme.

113. Fra **Bernardo da Castelvetere**, capucin de Calabre. *Direttorio mistico;* 3e édition, Venise, 1774.

114. Le R. P. **Schram**, bénédictin. *Institutiones theologicæ mysticæ;* Augsbourg, 1777. Comme Schram le reconnaît dans sa préface, il s'est proposé de condenser en deux in-8° les deux in-folio de la Reguera. Certaines pages sont transcrites textuellement (Aphorismi, Arcana). Ce livre contient de bons documents *ascétiques*. Mais la classification des états *mystiques* laisse beaucoup à désirer. L'auteur semble croire que chaque fois que ses prédécesseurs ont employé des mots différents, ils ont voulu désigner des états différents. A consulter comme érudition.

Cet ouvrage a été plusieurs fois réédité, au xixe siècle : d'abord, à Paris, en 1845 (tome I), 1847 (tome II) par M. Schwertfeger, curé du diocèse de Lausanne. Sauf quelques suppressions insignifiantes, et celle du nom de l'auteur, cette édition me semble conforme au texte original; les numérotages des paragraphes sont conservés. On l'a reproduite à Liège en 1860. Mais dans une autre édition (1848), M. Schwertfeger a eu la fâcheuse idée de changer le numérotage et de remanier la rédaction. La traduction française (Vivès, 4e édition, 1891) part du texte primitif, mais remanie surtout les numéros.

115. Saint **Liguori** (1696-1787). *Homo apostolicus*, appendix 1; Venise, 1782. C'est un court résumé de mystique, à l'usage des missionnaires. Il se retrouve en entier dans la *Praxis confessarii* du même saint docteur.

116. Le R. Michel **Marciani**. *Trattato di mistica teologia;* in-4°, Foligno, 1790.

5e Série. — XIXe et XXe siècles (38 auteurs).

117. Le R. P. **Picot de Clorivière**, restaurateur et premier supérieur de la Compagnie de Jésus en France, après le bref de rétablissement donné par Pie VII (1735-1820). *Considérations sur l'exercice de la prière;* in-16, 1802, et Devalois, 1887.

C'est un résumé très bref de ce qui regarde les oraisons soit ordinaires, soit extradinaires. Le R. P. de Clorivière possédait ces dernières à un haut degré. Sa *Vie* a été écrite par le R. P. Jacques Terrien; Poussielgue, in-8°, 1892.

118. Le R. P. **Grou**, jésuite (1731-1803). *L'Intérieur de Jésus et de Marie;* publié d'après les manuscrits par le R. P. Cadrès, S. J. 2 in-12; Palmé, 1862. L'auteur parle de l'oraison de simplicité. Voir mon ch. II, 75). — *Maximes spirituelles.* In-12; Bélin, 1789 (Voir les maximes 2, 10, 14).

119. Jean Joseph **de Gœrres** (1776-1848). *La mystique chrétienne;* 5 in-8°, Ratisbonne, 1836. Traduit en français par Sainte-Foi; Poussielgue, 1854. Ses récits sont intéressants mais alourdis par des dissertations pseudo-scientifiques; les sources n'en sont pas assez indiquées.

120. *Dictionnaire de mystique*, dans la troisième *Encyclopédie théologique* de l'abbé **Migne**, 1858, in-folio.

121. La sœur **Saint-Martinien**, de la Congrégation de Saint-Charles. *Lettres*, Angers, Lachèze, 1863, 2 in-12.

122. **Bizouard**. *Des rapports de l'homme avec le démon;* 6 vol. in-8°, Gaume, 1863. Ouvrage fait dans un bon esprit, et plein de documents.

123. M[gr] **Chaillot**, prélat romain. *Principes de théologie mystique;* Paris, Hervé, in-12, 1866; actuellement en dépôt chez Victorion, 4, rue Dupuytren, Paris. Les deux premiers tiers de l'ouvrage sont une réfutation du quiétisme; c'est une traduction abrégée de Terzago. Ce travail a d'abord paru sans nom d'auteur dans les *Analecta Juris pontificii* de 1863. — Le reste du livre est une réfutation de Marie d'Agréda, sur soixante articles, d'après le cardinal Gotti, que Clément XII avait chargé de cet examen (1734) (*Analecta*, 1855-1863). Cette étude est précédée d'un résumé historique des censures dont la *Cité mystique* a été l'objet à Rome.

124. Le R. P. **Hewit**, successeur du R. P. Hecker comme général des Paulistes de New-York. *Ligt in darkness* (*La lumière dans les ténèbres*); in-18, New-York, 1871 et 1896.

125. Le R. P. **Séraphin**, passioniste (mort en 1879). *Principes de théologie mystique;* in-8°, Casterman, 1873. S'est beaucoup servi de Scaramelli. — *Grandeurs de Marie;* 5 in-8°, de Lossy, 1860. Le t. I est une apologie de Marie d'Agréda. L'auteur admet cette règle insuffisante, si elle est seule, que l'on doit « juger les révélations par la vie » (p. 25). Il l'applique de manière à laisser penser que la *sainteté* de la vie prouve la *vérité complète* des révélations. Le P. Séraphin croit apporter une garantie de l'inspiration de Marie d'Agréda en disant que, sans avoir appris les sciences naturelles, elle en parlait avec une précision qui faisait l'admiration de ses auditeurs. Mais cette admiration est plutôt une note défavorable. Car les contemporains étaient remplis d'idées fausses sur la physique, la chimie, la médecine, etc... Si on leur plaisait tant, c'est qu'on abondait dans leur sens. La vérité en physique ou en physiologie les eût révoltés (Voir p. 329, une remarque analogue sur sainte Hildegarde).

126. Le D[r] **Lefebvre**, professeur de pathologie à l'Université catholique de Louvain. *Louise Lateau...; étude médicale*, 1[re] édition, 1870; 2[e], 1873; Louvain, Peters, in-18. Documents nombreux et présentés scientifiquement, sur l'extase et les stigmates. — *Vie* de la même par le D[r] Rohling; traduction du D[r] de Noue. Douniol, in-18, 1874.

127. Le R. P. **Verhaege**, picpucien. *Manuel de théologie mystique;* in-12, Palmé, 1877. Il a pris la classification de Scaramelli.

128. M. **Griveau**, juge au tribunal de Nevers. *Étude sur la condamnation du livre de Fénelon;* 2 in-12, Poussielgue, 1878.

129. Le R. P. **de Bonniot**, jésuite. *Le miracle et les sciences médicales;* in-12, Didier-Perrin, 1879. — *Le miracle et ses contrefaçons*; 5[e] édition, in-12, Retaux, 1895.

130. M. l'abbé **Ribet**. *La mystique divine;* 3 in-8°, Poussielgue, 1879; 2[e] édition, 1895.

131. Le R. P. **Voss**, picpucien. *Scaramelli directorium mysticum in compendium redactum;* in-12, Lecoffre, 1881.

132. Le R. P. Pierre **Pouplard**, jésuite. *Un mot sur les visions;* in-12, Palmé, 1883; Téqui, 1897.

133, 134. Le R. P. **Jeiler**. Sur le mot *contemplation* (Beschauung), dans le *Kirnchelexicon* (1883). Dans le même dictionnaire, l'article *Mystique* est composé par **Pruner**, en résumant simplement Schram.

135. Le R. P. **Seisdedos Sanz**, jésuite. *Estudios sobre las obras de Santa Teresa;* in-8°, Madrid, bibliotheca de la *Ciencia cristiana*, 1886.

136. Le R. P. André-Marie **Meynard**, dominicain. *Traité de la vie intérieure;* 2 in-12, 1889; 3e édition, Amat, 1899. Il s'est beaucoup servi de *Vallgornera* (**68**). On ne s'explique pas comment cet excellent auteur a pu dire qu' « en général, l'oraison de quiétude ne dure qu'un instant » (t. II, n° 208); que l'âme « peut être élevée à la comtemplation extraordinaire parfaite par le moyen des créatures » (*ibid.*, n° 36. L'exemple qu'il cite n'est que de la méditation ordinaire); que « l'acte contemplatif, même le plus parfait de l'union comsommée, ne dépasse pas, du moins ordinairement, la demi-heure » (*ibid.*, n° 18). Voir encore mon ch. XXX, **2**, note).

137. L'abbé **Auger**. *Étude sur les mystiques des Pays-Bas.* Cette étude, très instructive, se trouve dans les *Mémoires couronnés* par l'Académie de Belgique; in-8°, Hayez, Bruxelles, avril 1892. — *De doctrina et meritis Joannis Van Ruysbroeck*, thèse de doctorat; in-8°, Louvain, Valinthout, 1892.

138. Le P. Aug. **Poulain**. Divers articles de revue, notamment : *La mystique de saint Jean de la Croix*, dans *le Messager du Cœur de Jésus*, 1893 (le tiré à part est épuisé). *Les desiderata de la mystique*, dans *Les Études* du 20 mars 1898 (épuisé).

139. Le Dr **Imbert-Goubeyre**, professeur à l'École de Médecine de Clermont. *La stigmatisation et l'extase divine;* Amat; 2 in-8°, 1894. *L'hypnotisme et la stigmatisation;* brochure in-12, Bloud, 1899. Le premier de ces ouvrages renferme beaucoup de statistiques que j'ai citées.

140. M. l'abbé **Saudreau**, premier aumônier du Bon-Pasteur d'Angers. *Les degrés de la vie spirituelle;* deux in-12, Vic et Amat, 1896 et 1897. Livre plein d'onction; — *La vie d'union à Dieu;* in-12, Amat, 1900. A la fin de son ch. X, l'auteur critique sans les nommer « quelques écrivains de nos jours » (je suis du nombre), et essaie de combattre en partie la thèse de la présence sentie que j'ai énoncée au chapitre V. Déjà dans son premier ouvrage, il ne mettait pas de ligne de séparation entre l'oraison de simple regard et la quiétude de sainte Thérèse. Cela explique pourquoi, dans *Les Degrés*, il blâme la distinction de la contemplation en acquise et infuse. — *L'état mystique;* in-12, Amat, 1903. L'auteur expose, n° 69 (ch. VIII) que, pour lui, l'état mystique est constitué par deux éléments : 1° une connaissance de Dieu qui est confuse et surpasse notre intelligence (il ne précise pas davantage son objet et son mode); 2° un amour irraisonné, mais très intense. Il sous-entend évidemment qu'il ne s'agit pas nécessairement de l'amour senti, mais de celui qui se manifeste par les œuvres; et encore qu'il définit seulement l'état mystique avancé et très développé. Au n° 141 (ch. XII, § 6), il étend, comme le R. P. Ludovic de Besse, le nom de mystique même à une oraison qui est celle de simplicité. C'est là ma principale divergence avec ces auteurs ; ils placent plus tôt que je ne le fais la frontière qui sépare la voie commune et la voie mystique.

La *méthode* de M. Saudreau consiste à citer surtout les auteurs antérieurs à sainte Thérèse. Comme ils n'indiquent pas, entre les états d'oraison, de lignes de démarcation bien nettes (voir mon ch. XXX), il veut qu'on s'en tienne à ce système, et regarde comme une décadence la tendance des modernes à être plus précis.

La conception que l'auteur s'est faite de la mystique l'a amené (n° 145, ch. XIII) à une proposition que personne n'accepte : « Les mots voie mystique, voie contemplative, voie unitive, voie parfaite, désignent le même état ». Cela ne deviendrait vrai, que si, comme lui, on faisait commencer à un degré très bas l'état mystique et la contemplation.

141. Le R. P. **Ludovic** de Besse, capucin. *Éclaircissements sur les œuvres de saint Jean de la Croix;* in-12 de 150 p., Oudin, 1893. — *La science de la prière*, in-12, Amat, 1903. Le R. P. s'est proposé de vulgariser l'oraison de simplicité; ce qui est excellent. Mais il a le tort de l'appeler un état mystique, et de donner aux états décrits par sainte Thérèse le nom de miraculeux. J'ai signalé beaucoup d'autres inexactitudes (dans la revue *Les Études*, du 5 novembre 1904). Ce livre m'attaque plusieurs fois, et assez vivement, sans me nommer.

142. M. Henry **Joly**, *Psychologie des saints*: in-12, 1897.

143. M. l'abbé **Lejeune**, chanoine de Reims. *Manuel de théologie mystique*; in-12, Poussielgue, 1897. — *Introduction à la vie mystique*; in-12, Lethielleux, 1899. Ici l'auteur traite brièvement la mystique; dans son premier et son dernier chapitre, il donne ce qui est strictement nécessaire aux commençants. — *L'oraison rendue facile* (in-12, Lethielleux, 1904) ne traite que de l'oraison ordinaire; mais on y trouve des chapitres excellents pour les âmes qui ont besoin d'être encouragées. Notons ceux sur *la demande, le faux abandon, les suavités spirituelles, les aridités*. — Enfin l'article *contemplation*, dans le *Dictionnaire de théologie* de M. Vacant; c'est court et substantiel.

144. Anonyme (la révérende Mère **Cécile**, abbesse de Solesmes). *La vie spirituelle et l'oraison*; Retaux, in-12, 1899. Voir notamment les chapitres IX, X, XI, sur l'oraison des anciens.

145. M. l'abbé **Gombault**, curé de Montlivault (Loir-et-Cher). *L'imagination et les états préternaturels*; in-8°, chez l'auteur, 1899; ouvrage couronné en 1899 par l'Institut catholique de Paris.

146. M. **Estrade**. *Les apparitions de Lourdes*; in-12, Mame, 1899. L'auteur raconte les contrefaçons par lesquelles Satan essaya de discréditer les vraies apparitions.

147. Mgr Élie **Méric**. *L'autre vie*; deux vol. in-12, Téqui, 11e édition, 1900. L'auteur réfute le spiritisme. Sa revue (*Revue du monde invisible*; Téqui) traite quelquefois des questions de mystique divine; mais, plus souvent, de ses imitations humaines ou diaboliques. — *L'imagination et ses prodiges*. Téqui, 2 in-12, 1905.

148. — Le R. P. Ernest **Dubois**, rédemptoriste. *De exemplarismo divino*. 4 vol. in-folio: Rome, Cuggiani, 1900. L'auteur traite de la mystique dans le tome IV, l. III et IV. Il interprète comme moi l'opuscule de Bossuet sur l'oraison de simplicité (l. III, p. 507).

149. — M. l'abbé Charles **Sauvé**. *États mystiques* (appendice à *L'homme intime*). In-12, Amat, 1901.

150. — M. l'abbé Jules **Pacheu**. *Introduction à la psychologie des mystiques*. In-12, Oudin, 1901.

151. — **Dom Maréchaux**, bénédictin. *Le merveilleux divin et le merveilleux démoniaque*. In-8°, Bloud, 1901.

152. — Adrien **Arcelin**. *La dissociation psychologique*; étude sur les phénomènes inconscients. In-8°; Bloud, 1901. C'est le tiré-à-part d'un article très remarquable publié en octobre 1900, dans la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles.

153. Le R. P. **Dublanchy**, mariste. Article sur l'*ascétique* dans le *Dictionnaire de théologie* de Vacant, 1903 (1).

(1) Dans sa bibliographie (col. 2053), il indique les livres suivants dont les titres semblent se rapporter à la mystique. Si je ne les ai pas insérés dans ma propre liste, c'est que, ne les ayant pas eus entre les mains, je n'ai pu m'assurer si le mot *mystique* y est pris par leurs auteurs dans son sens propre. J'ai retiré de cette liste Martin Gerbert d'Hornau (*Principia theologæ mysticæ*, abbaye de St-Blaise, in-12, 1758), car l'auteur n'y parle que d'ascétisme.

XVIe siècle. *a*) Sébastien Toscano, augustin. *Theologia mystica*. Lisbonne, 1568. Venise, 1573.

b) Le vénérable Barthélemy des Martyrs, dominicain (1514-1590). *Compendium doctrinæ spiritualis*. Lisbonne, in-8°, 1582. Réédité à Venise, 1711, sous le titre de *Compendium mysticæ doctrinæ*.

XVIIe siècle. *c*) Jean de Jésus Marie, carme. *Theologia mystica*. Naples, 1607.

d) Jérôme de la Mère de Dieu, carme. *Theologia mystica*. Bruxelles, in-4°, 1609.

e) Léon de Saint-Jean, carme. *Théologie mystique*. Paris, 2 in-8°, 1654.

f) Dominique de la Sainte-Trinité. Le 7e traité de sa *Bibliotheca theologica*. Rome, 1665-1676.

g) Michel de Saint-Augustin, carme. *Institutionum mysticarum libri quatuor*. Anvers, in-4°, 1671.

XVIIIe siècle. *h*) Haver. *Theologia mystica*. Paderborn, in-4°, 1708.

i) Jean d'Ascargorta, franciscain. *Lecciones de theologia mystica*, Grenade, in-8°, 1712.

j) Antoine de l'Annonciation, carme. *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione scholastico stylo*. Alcala, 1683. *Quodlibeta theologica mystica*. Madrid, in-4°, 1712.

154. Le R. P. de Maumigny, jésuite. *Pratique de l'oraison mentale*. Deux in-18, vendus séparément; Beauchesne, 1905 (t. I, oraison ordinaire; t. II, oraison extraordinaire).

Quelques biographies (1).

a) *Fleurs dominicaines* ou les mystiques d'**Unterlinden** (1230-1330), par le Vte de Bussières. Poussielgue, in-12, 1864.

b) **Sainte Lydwine** de Schiedam (1380-1433), par Huysmans. Stock; in-12, 1901. Le chapitre XI expose très clairement le rôle des souffrances.

c) Vie de sainte **Françoise Romaine** (1384-1440), par Dom Rabory, bénédictin de Solesmes. Œuvre de Saint-Paul, in-12, 1884.

d) Vie de sainte **Catherine de Ricci** (1522-1590), par le R. P. Bayonne, O. P.; 2 in-12, Poussielgue, 1873.

e) Vie de la vénérable **Agnès de Jésus**, dominicaine, à Langeac (1602-1634), par M. de Lantages, nouvelle édition, par l'abbé Lucot, 2 in-8°; Poussielgue, 1863. — Autre vie, par la vicomtesse d'Ussel; Bloud; in-12, 1889.

f) Vie de la bienheureuse **Marie de l'Incarnation**, carmélite (Mme Acarie; 1564-1638), par André du Val, docteur en Sorbonne, second supérieur des Carmélites de France. In-8°, Paris, 1621; réédition chez Lecoffre; in-12, 1893. Cet auteur avait vécu dans l'intimité de la bienheureuse et donne beaucoup de renseignements sur son intérieur. Il vit fonder plus de cinquante maisons de Carmélites qu'il gouverna.

g) La Mère **Jeanne Deleloë**, bénédictine belge (1620-1660), par Dom Bruno Destrée; Desclée, in-12, 1905. Ce livre se compose surtout du journal où la servante de Dieu consignait (d'un style très simple) les grandes grâces qu'elle recevait. Elle eut beaucoup à souffrir d'un directeur ignorant.

h) La vénérable **Jeanne-Marie de la Croix** (1603-1673) par Bède Weber, trad. de l'allemand par Sainte-Foi, in-8°, Poussielgue, 1856.

i) Vie de la vénérable **Marie Crescence Hœss**, de Kaufbeuren en Bavière, religieuse du tiers-ordre de saint François (béatifiée en 1902) (1682-1744) par le R. P. Jeiler, O. S. F., traduite par le R. P. Rugemer, O. S. C. Casterman, in-12, 1896.

j) Vie de **Catherine Emmerich** (1774-1824) par le R. P. Schmœger, rédemptoriste. Traduit de l'allemand par l'abbé de Cazalès; 3 in-8°, Bray, 1868. Dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, de 1889, t. II, on signale un certain nombre d'erreurs, contradictions ou puérilités qui se trouvent dans les révélations de Catherine.

k) **Les stigmatisées du Tyrol** (Marie de Mœrl, 1812-1868; Domenica Lazzari, (1815-1848) par Léon Boré; 2e édition, Lecoffre; in-2, 1846.

l) La sœur **Apolline-Andriveau**, fille de la Charité (1810-1895). Poussielgue, in-12, 1896.

k) Diego (Didacus) de la Mère de Dieu, franciscain. *Ars mystica*, Salamanque, in-8°, 1713.
l) Casimir de Marsala, capucin. *Dissertationes mystico-scholasticæ adversus pseudo-mysticos hujus ævi*. Palerme, in-fol., 1748. *Crisis mystico-dogmatica*. Palerme, 2 in-fol., 1751.

(1) Celles qui ont été indiquées dans la liste précédente ont des caractères différents : ou bien elles renferment des autobiographies instructives comme mystique, ou bien elles sont présentées incidemment à propos des Œuvres d'un saint, ou enfin elles ont une plus grande notoriété.

Liste d'auteurs quiétistes.

1. Benoît de Canfeld, capucin, protestant anglais converti; mort en 1610. *Règle de perfection, réduisant la vie spirituelle à un seul point, la volonté de Dieu.* Parue d'abord en anglais. Édition latine, composée par l'auteur, Cologne, 1610. Imprimée par ordre de son général en 1625. Grand nombre d'éditions; condamnée en 1689. Saint François de Sales avait déjà remarqué que le livre III « pourrait être entendu mal à propos » (*Œuvres*, édition de Dom Mackey, t. IV, p. 9).

2. Antoine **de Roias**, prêtre séculier. *La vie de l'esprit, pour s'avancer en l'oraison*; Madrid, 1620. Précédé de l'approbation de neuf docteurs. Traductions françaises, par le P. Cyprien de la Nativité, 1649, 1652. Condamné en 1689. Le quiétisme de cet auteur est assez mitigé. Tout en conseillant, et à tout le monde indistinctement, une oraison immobile, il lui donne du moins beaucoup d'actes comme préambule (Voir son sommaire final).

3. Le P. Jean **Falconi**, de l'ordre de la Merci (né en 1596, mort à Madrid, en 1638). *Lettre à une fille spirituelle*; Madrid, 1657. Condamné en 1688 et 1689. Cette lettre, datée de 1628, circula trente ans en manuscrit. — *Lettre à un religieux*: condamnée en 1688. — *Alphabet pour apprendre à lire dans le livre de la vie éternelle, qui est Jésus-Christ.* Condamné en 1688. Molinos s'appuyait sur ses écrits (*La guide*, l. I, ch. XIII, n°s 86, 87, 88).

4. François **Malaval**, laïque de Marseille (1627-1719). Il devint aveugle à l'âge de neuf mois. Après avoir fait ses études chez les oratoriens, il fut reçu docteur en théologie et en droit canon, et devint célèbre par ses vastes connaissances, qui lui firent obtenir le titre de docteur en Sorbonne. Il publia en 1664, et sous les seules initiales F. M. la première partie de sa *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation;* puis l'ouvrage complet en 1669. Sur la requête de son ami, le cardinal Bona, le pape Clément X permit à Malaval, en 1674, de recevoir la tonsure et de porter l'habit ecclésiastique. En 1680, le P. Segneri s'élève contre la *Pratique facile*, dans son livre des *Sept principes* qu'une commission de trois cardinaux condamne en 1682. Mais finalement Malaval est vaincu, et mis à l'Index en 1688. Il se soumet et, dans une *Lettre* adressée en 1695 à son ami, l'abbé de Foresta, prévôt de la cathédrale, il réfute les 68 propositions de Molinos; incomplètement, hélas! car sa *Lettre* est mise à l'Index en 1703. Il mourut pieusement, à 92 ans, entre les bras de Mgr de Belzunse, un an avant la peste de Marseille, et fut enterré dans l'église des dominicains, dont son neveu était prieur. Sa vie a été écrite par le savant abbé Dassy (Marseille; in-12, 1869, à l'Institution des jeunes aveugles).

Malgré les bonnes intentions de Malaval, son livre a fait un mal immense, soit à cause des nombreuses éditions qui en furent données en France et en Italie, soit par les deux livres qu'il suscita, celui d'Epiphane Louis (qui l'appelle l'éclairé provençal), et le *Moyen court* de Mme Guyon. Bourdaloue jugeait que ce dernier ouvrage n'était, comme fond, qu'une reproduction de celui de Malaval (*Lettre* à Mme de Maintenon, 10 juillet 1694. Voir aux pièces justificatives de la *Vie de Fénelon* par le cardinal de Bausset, l. II). Il est très vraisemblable que Molinos lui-même s'est inspiré du livre de Malaval.

5. Le R. P. Épiphane **Louis**, abbé d'Estival, en Lorraine, procureur général de la réforme de Prémontré. *Conférences mystiques sur le recueillement*; Paris, 1676, 1684. Ouvrage composé à la demande des bénédictines du Saint-Sacrement, de Paris, dont l'auteur était supérieur.

6. Molinos, prêtre espagnol (1627-1696), établi pendant vingt ans à Rome. *La guide spirituelle*; Rome, 1675. Soixante-huit propositions furent condamnées par une bulle d'Innocent XI, 1687. Molinos avait d'abord présenté sa doctrine avec tant d'habileté qu'à Rome, il avait reçu des approbations élogieuses de quatre qualificateurs du Saint-Office et de sept cardinaux (Voir la *Vie de Madame Guyon*, par Guerrier). L'un d'eux, en devenant pape, Innocent XI, avait fait loger Mo-

linos au Vatican. Pendant dix ans, les dominicains et les jésuites réclamèrent; ils constataient que des couvents entiers quittaient les prières vocales et la confession pour s'abandonner à une oisiveté contemplative de mauvais aloi. Mais les partisans de Molinos furent si adroits qu'ils firent censurer par l'Inquisition les livres des jésuites. Le P. Segneri faillit être mis à mort. Enfin l'hypocrisie de Molinos finit par se découvrir. On saisit chez lui douze mille lettres de direction et on instruisit pendant deux ans son procès. Après quoi, on arrêta deux cents de ses disciples. Il avoua sa conduite immorale (Terzago, p. 15), abjura ses doctrines, et fut condamné à la prison perpétuelle. Au bout de neuf ans, il y mourut, âgé de 69 ans.

7. Mme **Guyon** de la Mothe (1648-1617). Ses ouvrages forment une quarantaine de volumes. Les principaux sont le *Moyen court et très facile de faire oraison*; Grenoble, 1685; condamné en 1689. A l'apparition de ce livre, des religieux de Grenoble en achetèrent quinze cents exemplaires pour le répandre. *Les Torrents spirituels*; paru à Cologne en 1720, après avoir longtemps circulé en manuscrit. — La *Règle des associés à l'enfance de Jésus*; Lyon, 1685; condamnée en 1689, est de Mme Guyon (voir la préface de l'édition des *Opuscules*, Cologne, 1720, p. 5), et non de M. de Bernières, comme l'ont cru les rédacteurs de l'Index de 1900; ce dernier auteur était mort depuis 26 ans. — A consulter *Mme Guyon, sa vie*, par M. Guerrier, professeur au lycée d'Orléans; Didier, in-8°, 1881.

8. Le P. François **La Combe**, barnabite, directeur de Mme Guyon. *Orationis mentalis analysis*; Verceil, 1686. Condamné en 1688.

9. La mère **Sainte-Thérèse** de Jésus, abbesse du monastère de Lavaur (1828-1884). *Vie* écrite par elle-même et publiée sous le titre *Aimer et Souffrir*, par l'abbé Roques, son directeur; 3e édition, Privat, Toulouse, 1886. Condamné en 1894, avec les *Vues sur le Sacerdoce*. La mère Sainte-Thérèse commença à avoir des extases à quarante ans, et peut-être étaient-elles véritables. Mais ses révélations renfermaient des erreurs. A cinquante ans, elle fait le vœu de s'interdire jusqu'à sa mort de rien *désirer* ni *demander* de particulier à Dieu pour elle-même. Cela ressemble bien aux exagérations quiétistes.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE PAR CHAPITRES

PREMIÈRE PARTIE

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES A LA MYSTIQUE

DEUXIÈME PARTIE

NOTIONS GÉNÉRALES SUR L'UNION MYSTIQUE

TROISIÈME PARTIE

ÉTUDE A PART DE CHAQUE DEGRÉ D'UNION MYSTIQUE

QUATRIÈME PARTIE

RÉVÉLATIONS ET VISIONS

CINQUIÈME PARTIE

ÉPREUVES ENVOYÉES AUX CONTEMPLATIFS

SIXIÈME PARTIE

QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES A LA MYSTIQUE

ERRATA

Le signe — placé devant le chiffre d'une ligne indique qu'il faut compter en remontant.

Page **31**,	l. — 1,	*au lieu de :*	voie,	*lisez :*	voie?
32,	l. — 4,	—	Mlle	—	Mme
38,	l. — 7,	—	XVI	—	XIV
39,	l. — 11,	—	Monbaer	—	Mombaer
Ibid.,	l. — 10,	—	Meditarium	—	Meditatorium
Ibid.,	l. — 7,	—	Kempis	—	a Kempis
48,	l. 15,	—	répond	—	répand
Ibid.,	l. — 14,	—	Directoire!	—	Directoire :
53,	l. 15,	—	objets	—	objet
59,	l. — 5,	—	effective	—	affective
71,	l. 6,	—	ch. VIII, 6	—	ch. VIII, 7
72,	l. 4,	—	B^{se} Marie	—	V^{ble} Marie
83,	l. 17,	—	ceux	—	celles
90,	l. — 4,	—	Tous	—	1° Tous
101,	l. — 2,	—	annexé.	—	annexé,
106,	l. — 12,	—	embrasseriez	—	embrassiez
111,	l. — 15,	—	assayé	—	essayé
169,	l. 17,	—	Mujella	—	Majella
208,	l. — 5,	—	que	—	tandis que
213,	l. — 19,	—	frivolivés	—	frivolités
289,	l. 20, 29,	—	strophes 28, 29	—	strophes 38, 39
294,	l. — 18,	—	parole	—	paroles
Ibid.,	l. — 15,	—	basse	—	base
295,	l. — 17,	—	versions	—	visions
311,	l. 21,	—	Seigneur.	—	Seigneur?
329,	l. 10,	—	celle	—	celles
332,	l. 11,	—	thélogiens	—	théologiens
342,	l. — 19,	—	Holshanser	—	Holzhauser
Ibid.,	l. — 15,	—	lorsqu'on	—	lorsqu'en
343,	l. 20,	—	comble? »	—	comble?
344,	l. 14,	—	oraison	—	état d'oraison

Page 365,	l. 7,	*au lieu de :*	éprouvé	*lisez :*	éprouvés
Ibid.,	l. 14,	—	qu'elle	—	qu'elle ne
367,	l. — 13,	—	saches	—	sache
390,	l. — 5,	—	ténèbre	—	ténèbres
403,	l. — 11,	—	Scamarelli	—	Scaramelli
405,	l. 20,	—	arriver en rien,	—	arriver à rien
456,	l. 17,	—	doctine	—	doctrine
474,	l, 4,	—	conseils	—	conseil
475,	l. 8,	—	généreux	—	généreuse
494,	l. 8,	—	de	—	des
509,	l. — 15,	—	tout,	—	toute.
547,	l. 8,	—	détail.	—	détail?
Ibid.,	*Ibid.*	—	en	—	ne
Ibid.,	l. — 5,	—	soutenu	—	soutenue
550,	l. 6,	—	libre-spenseurs	—	libres-penseurs
Ibid.,	l. 19,	—	qu'on ait	—	qu'on n'ait
558,	l. 2,	—	tracées	—	tracés
567,	l. — 4,	—	stientifiques	—	scientifiques
Ibid.,	*Ibid.*,	—	n'a su	—	n'a pas su
578,	l. — 13,	—	Stello	—	Hello
581,	l. — 9,	—	François	—	St François
584,	l. 19,	—	Lu	—	La
Ibid.,	l. 24,	—	Samaniengo	—	Samaniégo
588,	l. 27,	—	Ligt	—	Light
589,	l. 1,	—	Kirnchelexicon	—	Kirchenlexicon
Ibid.,	l. 12,	—	comsommée	—	consommée
597,	l. 6,	—	effective	—	affective
